15.6.864

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften.

Von

Dr. Heinrich Ritter.

Erster Band.

Göttingen,
Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.
1862.

Encyklopädie

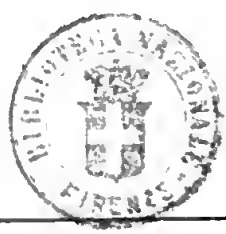
der

philoſophiſchen Wiſſenſchaften.

Von

Dr. Heinrich Ritter.

Erſter Band.



Göttingen,
Verlag der Dieterichſchen Buchhandlung.
1862.

Vorrede.

Weder der Entwurf zu einem Syſtem der Philoſophie, noch ein Referat über die gewöhnlichen Eintheilungen in den Syſtemen der Philoſophie ſoll in dieſem Werke gegeben werden. Sein Plan weicht alſo von dem ab, was die meiſten Werke eines ähnlichen Titels beabſichtigt haben. Doch iſt er nicht völlig neu. In dem Buche ſelbſt habe ich mich näher über ihn erklärt. Er geht auf eine exoteriſche Behandlung der philoſophiſchen Aufgaben, welche aber von den äußern Beziehungen der Philoſophie auf ihren Kern, den ſyſtematiſchen Zuſammenhang in der Löſung der Aufgaben, vordringen ſoll.

Der Ausführung des Plans ſtand das Bedenken entgegen, daß ich nicht mit allen Theilen der Unterſuchungen, welche mit der Philoſophie in Berührung kommen, ſo vertraut bin, wie es der gegenwärtige Standpunkt der Wiſſenſchaft verlangen möchte. Bei der gegenwärtigen Breite und Zerklüftung der Fächer dies zu erreichen iſt ſchwer oder unmöglich. Doch glaubte ich dieſes Bedenken unterdrücken zu dürfen, weil das Bedürfniß unleugbar iſt die zerſtreuten Glieder des Wiſſens um einen Mittelpunkt philoſophiſcher Betrachtung zu ſammeln. Weit entfernt die Fortſchritte der neuern Wiſſenſchaften in ihren Einzelheiten zu verachten, kann ich doch nicht meinen, daß ſie die alten Grundſätze und Methoden über den Haufen geworfen oder die alten Fugen ihres ſyſtematiſchen Zuſammenhangs geſprengt hätten. Auf die Unterſuchung über dieſe Punkte aber kam es mir in meiner Encyklopädie an.

Alle Syſteme der Philoſophie ſind bisher Verſuche geweſen. In der Wiſſenſchaft aber müſſen Verſuche gemacht werden. Wenn ſie gemacht worden ſind, iſt es Zeit ihren Erfolg der Kritik zu unterwerfen. So hat auch das Geſchäft der Wiſ-

ſenſchaft ſeine Zeiten. Nachdem die ſyſtematiſchen Verſuche in der Philoſophie eine geraume Zeit in großer Zahl, in reißender Schnelle ſich gefolgt waren, haben ſie ſeit einem Menſchenalter aufgehört mit Erfolg betrieben zu werden; man hat ſich zur Kritik der bisherigen Syſteme gewendet. Nach ſo langer Kritik, ſollte man meinen, würde nun auch der Verſuch angerathen ſein die Ergebniſſe der Kritik zuſammenzufaſſen und für den Aufbau des Syſtems zu verwerthen. Die Kritik wird doch nicht nur verneint haben; ihre Bejahungen bringen freilich zunächſt nur Bruchſtücke, als ſolche aber ſollen ſie zu neuem Aufbau verwendet werden. Vorbereitungen zu einem ſolchen macht die Encyklopädie der Philoſophie nach meinem Plane. Die Kritik zerlegt; ſie geht von den Einzelheiten und den Außenſeiten des philoſophiſchen Syſtems aus; wenn ſie aber philoſophiſch denkt, ſo muß ſie das Ganze der Wiſſenſchaft im Sinn tragen und darauf dringen, daß was ihre Analyſen als richtig zurückgelaſſen haben, auf den Mittelpunkt hinweiſe, welcher alle philoſophiſchen Gedanken zuſammenhalten ſoll. Dieſen Weg geht nun auch die vorliegende Encyklopädie und ich darf daher wohl die Meinung hegen, daß ihr Verſuch nicht außer der Zeit ſei.

Bei der Kritik der Syſteme durften nicht allein die neueſten berückſichtigt werden. Nur ſelten überhaupt habe ich beſtimmte geſchichtlich wichtige Einzelheiten erwähnt; mein Abſehn mußte darauf gerichtet ſein die allgemeinen, oft wiederkehrenden Gedankenformen in den Syſtemen der Philoſophie zum vergleichenden Urtheil heranzuziehn. Es iſt bequem nur die neueſten Syſteme der Philoſophie zur Grundlage ſeiner weitern Unternehmungen zu machen, gleichſam als wäre durch ſie alles Frühere veraltet, vertreten und beſeitigt; aber es iſt weder gerecht noch ausreichend.

Der jetzt erſcheinende Band beſchäftigt ſich mit den Unterſuchungen, welche in die allgemeine Wiſſenſchaftslehre einſchlagen. Zwei andere Bände ſollen folgen, der eine den Naturwiſſenſchaften, der andere den moraliſchen Wiſſenſchaften gewidmet. Sie ſind ſoweit ausgearbeitet, daß die Vollendung des Werkes in raſcher Folge ſich verſprechen läßt.

Inhalt.

Einleitung.

1. Realencyklopädie und formale Encyklopädie S. 1.

2. Die Formlosigkeit der Realencyklopädien ist nicht total. Sie dienen der Ueberlieferung und Wiedererinnerung. S. 1.

3. Formale Encyklopädien der Wissenschaften, welche aus verschiedenartigen Theilen zusammengesetzt sind. S. 2.

Anm. Anwendung auf praktische Wissenschaften S. 2.

4. Die Philosophie gehört nicht zu den zusammengesetzten Wissenschaften. Sie kann als allgemeine Wissenschaft und als Encyklopädie aller Wissenschaften angesehen werden. Bedenken gegen die Encyklopädie der Philosophie. S. 3.

Anm. Dasselbe Bedenken in Beziehung auf die logische Aufgabe der Philosophie und auf die Verbindung der einzelnen Wissenschaften, welche sie vermittelt. S. 4.

5. Keine rein formale Encyklopädie. Die Philosophie geht auf die Sachen ein und spaltet sich in ihren Anwendungen. Hieraus geht das Bedürfniß einer Encyklopädie der Philosophie hervor. S. 5.

Anm. Die Encyklopädie der Philosophie kann nicht vom Standpunkt der absoluten Philosophie ausgehn. Philosophie als Liebe zur Weisheit. Sie ist nur ein Element der Cultur unter andern. Abhängigkeit der Culturelemente von einander und Freiheit derselben. Das System und die Encyklopädie der Philosophie. S. 6.

6. Das System ist nicht das Erste, sondern eine spätere Frucht fragmentarischer Bestrebungen. S. 8.

7. Das System schildert die Bildung einer Wissenschaft von ihrem Mittelpunkte, die Encyklopädie von ihrem äußern Umfange aus. S. 9.

Anm. Esoterische und exoterische Behandlung der Philosophie. S. 10.

8. Verhältniß der Encyklopädie der Philosophie zu den Encyklopädien einzelner Wissenschaften. S. 11.

9. Verhältniß der Encyklopädie der Philosophie zur Meinung S. 11.

10. Verhältniß der Wiſſenſchaft zur Meinung. Die gemeine Meinung geht der Wiſſenſchaft vorher, die wiſſenſchaftliche Meinung folgt ihr. S. 13.

11. Verhältniß der Encyklopädie der Philoſophie zur wiſſenſchaftlichen Meinung. S. 15.

12. Der formale Charakter der Encyklopädie zieht die fragmentariſchen Verſuche der wiſſenſchaftlichen Meinung an das Syſtem heran. S. 16.

13. Die Philoſophie geht auf das Allgemeine, die nicht philoſophiſchen Wiſſenſchaften haben mit Beſonderm zu thun. S. 17.

14. Die Encyklopädie der Philoſophie ſetzt in Widerſpruch mit der abſoluten Philoſophie die formale Verſchiedenheit anderer Wiſſenſchaften von der Philoſophie voraus. S. 18.

15. Die Bedingungen der Zeit, unter welchen die Philoſophie ſteht. S. 19.

Erſter Theil.

Die allgemeinen Grundſätze und die Methodologie.

Kap. 1. Von den verſchiedenen Standpunkten der philoſophiſchen Forſchung.

16. Dogmatismus und Skepticismus. S. 23.

Anm. Unterſchied zwiſchen den allgemeinen Standpunkten in der Philoſophie und zwiſchen den beſondern Standpunkten in einzelnen Theilen derſelben. S. 23.

17. Der unbefangene Dogmatismus. S. 24.

18. Der Skepticismus. S. 25.

19. Der Zweifel als Durchgangspunkt zur Wiſſenſchaft legt einen ſtrengen Maßſtab an das wiſſenſchaftliche Denken. Er fordert unwiderleglichen Beweis aus einem letzten Grundſatz und ſtrengſte Allgemeingültigkeit des wahren Denkens. S. 26.

20. Der Skepticismus geſteht die Wahrheit der Erſcheinungen zu, bezweifelt aber, ob wir mehr als Erſcheinungen erkennen können. S. 28.

21. Das Ich iſt dem Skepticismus bekannt, aber nur als eine immer wiederkehrende Erſcheinung. S. 29.

Anm. Der Carteſianiſche Grundſatz: ich denke, alſo bin ich. S. 30.

22. Der Skepticismus muß bei der Beurtheilung des bisherigen Denkens ſtehen bleiben, kann aber kein Urtheil über alles Denken ausſprechen. S. 30.

Anm. Die unerſchütterliche Wahrheit der Erſcheinungen, des Sinnlichen. Das Sinnliche iſt offenbar, das Ueberſinnliche verborgen. S. 31.

23. Umſchlag des Skepticismus in Kriticismus. S. 33.

Anm. Bedeutung des Skepticismus in ſeiner praktiſchen Richtung. S. 35.

24. Die Kritik als Unterſcheidung der Elemente unſeres Denkens. Die Wahrheit der Erſcheinung und die Fiction der Einbildungskraft in der Hypotheſe. Der Kriticismus als Beurtheilung alles Denkens mit der Unterſuchung des Erkenntnißvermögens beſchäftigt. S. 36.

Anm. 1. Kein abſoluter Irrthum. Mangelhafte Ueberzeugung in ihm. S. 38.

2. Der Begriff des Vermögens. Die Kritik kann ſich ſeiner nicht entſchlagen. Der Kriticismus muß genauer auf ſeine Unterſuchung eingehen, der gemeinen Meinung iſt er geläufig; der wiſſenſchaftlichen Forſchung iſt die Annahme eines Vermögens zum Wiſſen fortzuſchreiten unentbehrlich. S. 38.

25. Der Standpunkt des Kriticismus dringt zunächſt auf die Unterſuchung der denkenden Subſtanz. S. 40.

Anm. Die Kantiſche Kritik. S. 42.

26. Der kritiſche ſchlägt in den anthropologiſchen Standpunkt um. Lehren und Lernen haben es mit dem Allgemeinen zu thun. S. 44.

27. Die Vorausſetzung des Menſchen als einer beſondern Art der Dinge wird von dem Kriticismus nicht gerechtfertigt. S. 45.

Anm. Unterſchied zwiſchen der wiſſenſchaftlichen Praxis und dem rein theoretiſchen Standpunkte der Philoſophie. S. 47.

28. Der Kriticismus beſtimmt die Kennzeichen des Wiſſens, des Maßſtabes für das Denken. S. 48.

Anm. Das ſubjective und das objective Kennzeichen des Wiſſens. Verdienſt des Kriticismus um ſie. S. 49.

29. Der Kriticismus muß zwei Erkenntnißvermögen unterſcheiden, den Sinn und den Verſtand oder die Vernunft. S. 51.

Anm. Der Kriticismus muß eine Würdigung des ſenſualiſtiſchen und des rationaliſtiſchen Standpunktes in der Erkenntnißtheorie unternehmen. S. 52.

30. Anwendung der Kennzeichen des Wiſſens auf das ſinnliche und auf das vernünftige Element in unſerm Denken. Der Kriticismus ſieht in den ſinnlichen Erſcheinungen nicht blos erinnernde, ſondern auch offenbarende Zeichen. S. 53.

Anm. Die Lehre der Skeptiker von den erinnernden Zeichen, welche die Erkenntniß der Gründe oder der Urſachen ablehnt. Der Kriticismus ſieht nicht alle Erſcheinungen für deutliche Zeichen an, ſondern nur die uns zunächſt liegenden Erſcheinungen des Ich in ſeinem Erkennen. Das Ich als Grund von Erſcheinungen. S. 55.

31. Die Kritik des menſchlichen Erkenntnißvermögens läßt das Menſchliche in unſerm Denken nur als eine verunreinigende Beimiſchung erſcheinen, welche uns die Gegenſtände nicht in ihrer reinen Wahrheit erkennen läßt. S. 57.

32. Der Standpunkt des Kriticismus als eine Miſchung des Skep-

ticismus und des Dogmatismus. Zweifel an der Erkennbarkeit der äußern Dinge; Erforschung des Menschen. S. 59.

Anm. Die Meinung, daß die äußere Natur uns verborgen bleibe und wir nur unser Denken erkennen können. S. 60.

33. Nicht allein das Menschliche ist im Menschen, sondern auch die Vernunft. Die Vernunft ist oberste Richterin über Wahres und Falsches. Indem wir nur dem Vernünftigen in unserm Denken vertrauen, kommen wir über den anthropologischen Standpunkt hinweg. S. 62.

Anm. 1. Das Allgemeingeltende und das Allgemeingültige. Schwierigkeit in der Unterscheidung des Menschlichen und des Vernünftigen. S. 64.

2. Die kritische Untersuchung des Erkenntnißvermögens hat es nicht mit dem specifisch Menschlichen zu thun. S. 66.

34. Das Wissen als Princip des wissenschaftlichen Denkens, Beweggrund und Aufgabe für unser Nachdenken. Das Wissen muß möglich sein, weil die Vernunft es will. S. 68.

Anm. Gegen die Annahme, daß ein Grundsatz oder viele Grundsätze Principien der Philosophie wären. Nur ein Beweggrund und eine Aufgabe kann im Princip gesetzt werden. S. 70.

35. Der neue Dogmatismus, welcher aus den Principien der Philosophie heraus sich bildet und das Ideal der Wissenschaft, welches die Vernunft fordert, zu erfüllen sucht. S. 73.

Anm. 1. Die Vernunft als das Vermögen, welches nach Zwecken strebt. Das Vernünftige ist das Zweckmäßige. S. 74.

2. Verschiedene Ideale, nach welchen die Philosophie strebt. Ihr Zusammenhang. Das Primat des theoretischen Ideals in der Wissenschaft vor allen andern Idealen. S. 75.

36. Der ausschließliche Gegensatz zwischen Denken und Sein läßt sich nicht behaupten. Schranken lassen sich nicht erkennen ohne über sie hinauszugehn. Das besondere Sein ist nur mit dem Allgemeinen zu erkennen. Das Denken muß sich nach dem Sein richten. S. 78.

Anm. Formalismus und Realismus. Vergebliches Bestreben beide von einander zu trennen. Das Sein liegt dem Denken zu Grunde, das Denken bringt das Sein zur Erscheinung. S. 80.

37. Das Wissen fordert Uebereinstimmung des Seins und des Denkens, Entwicklung des Besondern aus dem Allgemeinen, ein System aller Gedanken und alles Seins. Die Vernunft kann dies System fassen. Vom Standpunkt der allgemeinen Vernunft muß die Wissenschaft ausgehn. Im Besonderen stellt sich das Allgemeine dar. Der Mensch als Mikrokosmus. S. 82.

Anm. Das Streben nach Selbsterkenntniß führt zur Erkenntniß der ganzen Welt. Die Anthropologie kann sich nicht auf die Erkenntniß eines besondern Gegenstandes beschränken. S. 84.

38. Durch die Kritik gewinnt das rationale den Vorzug vor dem ſinnlichen Element in der Wiſſenſchaft. Die Philoſophie als Wiſſenſchaft der allgemeinen Geſetze für das Erkennen. S. 86.

39. Die unbedingte Herrſchaft des rationalen Elements in der Wiſſenſchaft. Der Standpunkt der abſoluten Philoſophie. S. 88.

Anm. Verhältniß des Kriticismus zur abſoluten Philoſophie. Die Nachfolger Kant's als die beſten Beiſpiele für die Denkweiſe der letztern. S. 90.

40. Die Polemik der abſoluten Philoſophie gegen anders Denkende zeugt gegen das Syſtem derſelben. S. 91.

Anm. Die Conſtructionen der abſoluten Philoſophie können das Beſondere nicht bewältigen und beſtreiten deswegen die Erfahrung. S. 93.

41. Das Syſtem der abſoluten Philoſophie führt entweder auf eine Methode, welche ſich ihrer Gründe nicht bewußt iſt, oder auf abſolute Anſchauung der Wahrheit, welche das Syſtem auflöſt. S. 96.

Anm. Zuſammenhang des Syſtems der Evolution und des Syſtems der Immanenz mit dieſen entgegengeſetzten Annahmen der abſoluten Philoſophie. S. 98.

42. Die Philoſophie vom rationalen Elemente in unſerm Denken ausgehend kann nur das Ideal der Wiſſenſchaft ſchildern. Neben ihr bleiben die wiſſenſchaftlichen Gedanken liegen, welche mit dem Wirklichen ſich beſchäftigen. Sie iſt allgemeine Wiſſenſchaft, duldet aber andere Wiſſenſchaften neben ſich. S. 100.

Anm. Die Philoſophie beſchäftigt ſich mit Idealen, welche aber mit der Wirklichkeit in Verbindung bleiben, weil ſie verwirklicht werden ſollen. Das Verhalten des Kriticismus und der abſoluten Philoſophie hierzu. S. 103.

43. Vom Ideal läßt ſich das Wirkliche nicht ableiten. Weil das Ideal nur als ein Zukünftiges in unbeſtimmter Allgemeinheit uns bekannt iſt, bedarf die Philoſophie der Erfahrung zu ihrer Ergänzung. Ihre eigene Wirklichkeit läßt ſich nicht auf philoſophiſchem Wege beſtimmen. S. 105.

44. Die Lückenhaftigkeit der Erfahung führt Abſonderung der einzelnen Wiſſenſchaften von einander und von der Philoſophie herbei. Die einzelnen Wiſſenſchaften behaupten ihre Selbſtändigkeit gegen die Philoſophie. S. 106.

Anm. Das Empiriſche kann nur in ſeinem ganzen Zuſammenhange begriffen werden und daher genügt kein einzelner Theil deſſelben den philoſophiſchen Forderungen ſo, daß er in das Syſtem der Philoſophie ſich aufnehmen ließe. S. 108.

45. Das Syſtem der philoſophiſchen Ideale und ihre Verbindung mit der Wirklichkeit. S. 110.

Anm. Die Philoſophie hat es nicht allein, wie die Mathematik, mit den abſtracten Mitteln der formalen Bildung zu thun; durch den

Gedanken an die Verwirklichung des Zwecks ſchließt ſie ſich an die Wirklichkeit an. S. 112.

46. Die Erſcheinung als Anknüpfungspunkt für die Forſchung muß von dem Princip der Philoſophie unterſchieden werden. S. 113.

Anm. Der Gedanke an die Erſcheinung und der Gedanke an das Wiſſen ſind nur als Elemente des wirklichen Erkennens zu denken. Schwierigkeit und Nothwendigkeit beide als Anknüpfungspunkt und Endpunkt des Erkennens zu unterſcheiden. S. 115.

47. Gegenſatz zwiſchen der Philoſophie und den einzelnen Wiſſenſchaften in der Behandlung des empiriſchen und des rationalen Elements unſeres Erkennens. Die Philoſophie nimmt nur die Erſcheinung überhaupt zu ihrem Anknüpfungspunkt und berückſichtigt die Beſonderheiten der Erſcheinung nicht. S. 119.

Anm. Enthaltſamkeit der Philoſophie von der Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen. Weder der Begriff des Menſchen, noch des Ich darf vorausgeſetzt werden. S. 121.

48. Der Begriff der Philoſophie in Verbindung mit ihrer Methode zu denken. Sie iſt allgemeine Wiſſenſchaft aus reiner Vernunft. S. 125.

Anm. Die Schranken der Philoſophie durch ihr charakteriſtiſches Merkmal bezeichnet. Mit dem Inhalt des Wiſſens hat ſie nur im Allgemeinen zu thun, Methode und Form des Wiſſens ſind ihr Hauptaugenmerk. S. 127.

49. Die Methode der Philoſophie als die teleologiſche Erklärung der Erſcheinung begründend. Die Philoſophie als allgemeine Wiſſenſchaftslehre. S. 129.

Anm. 1. Unterſchied der philoſophiſchen Methode von der Methode aller andern Wiſſenſchaften, beſonders der Mathematik. S. 131.

2. Die Philoſophie hat nur mit der Form des Erkennens zu thun; die Vernunft kann keinen Stoff ſchaffen. Der Werth der Form für das vernünftige Leben. S. 135.

50. Verhältniß der Philoſophie zu den einzelnen Wiſſenſchaften. Jene überläßt dieſen die Unterſuchung des von der Natur gegebenen Stoffs, dieſe beſtimmt jenen die Form, durch welche die Vernunft den Stoff verarbeitet. S. 138.

Anm. Die Philoſophie in ihrer Beziehung zu den Methoden und Grundbegriffen der einzelnen Wiſſenſchaften. S. 140.

51. Die Philoſophie vertritt nur ein Geſchäft der Vernunft neben andern Geſchäften. Sie iſt der allgemeinen Bildung untergeordnet. Die Freiheit der Bildungszweige. S. 143.

Anm. Der Gedanke des höchſten Guts in ſeinem Verhältniß zum Princip der Philoſophie. S. 145.

52. Die wiſſenſchaftliche Meinung, welche das Ergebniß der allgemei-

nen wiſſenſchaftlichen Bildung iſt, und das Verhältniß der Philoſophie zu ihr. S. 147.

Anm. Der Stolz der Wiſſenſchaften ſoll der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Bildung dienen lernen. S. 150.

53. Verhältniß der Philoſophie zur Aufklärerei und zum Myſticismus. S. 153.

Anm. 1. Die Aufklärung des geſunden Menſchenverſtandes als Vertreterin der praktiſchen Bildung. S. 155.

2. Der Begriff des Myſticismus. Seine Liebe zum Tranſcendentalen und ſein Skepticismus gegen die Theorie. S. 157.

54. Das Ideal des Gleichgewichtes, welches die Philoſophie unter den Elementen der vernünftigen Bildung herzuſtellen ſtrebt. S. 160.

55. Die angewandten philoſophiſchen Wiſſenſchaften in ihrer Beziehung zum Syſtem der Philoſophie. S. 164.

Anm. Der Begriff der exacten Wiſſenſchaft und ſo auch der exacten Philoſophie bezeichnet nur ein abſtractes Ideal, deſſen Verwirklichung zur angewandten Wiſſenſchaft zurückführen muß. S. 166.

56. Eintheilung für die weitere Unterſuchung. S. 169.

Kap. 2. Die Erklärung der Erſcheinungen aus den einzelnen Dingen, ihren Arten und ihren Gattungen.

57. Die ſinnliche Empfindung als Anknüpfungspunkt und Zeichen für das Denken der Vernunft, Hemmung und Erregung für das Forſchen. Die Zufälligkeit, das momentane Werden und die Beſonderheit der Kenntniſſe, welche ſie bringt. S. 171.

Anm. Sinn und Sinneswerkzeuge kommen auch den Thieren zu. Die Empfänglichkeit und die Freithätigkeit der Vernunft. Der ſinnliche Eindruck kommt von der Natur. Nur die Gegenwart kann empfunden werden. S. 172.

58. Ich und Nichtich, Denken und Sein, ſubjectives und objectives Kennzeichen des Wiſſens und die beſtändige Beziehung beider auf einander. S. 175.

Anm. 1. Die Empfindung und die Erſcheinung ſind nur etwas Subjectives. Die drei Perſonen in der Sprache. Das Ich als Anknüpfungspunkt für alle Verſtändigung, die zweite und die dritte Perſon in der Sprache weiſen auf die Gründe der Erſcheinung hin. S. 177.

2. Logik und Metaphyſik ſollen zu einer Wiſſenſchaft verbunden werden. Sein und Denken ſind in ihren Formen als neben einander herlaufend zu betrachten. Die Erkenntnißlehre und die Wiſſenſchaftslehre. S. 180.

3. Die Eintheilung der Metaphyſik in Ontologie, Pſychologie, Kosmologie und Theologie. An ihre Stelle ſind zu ſetzen die Lehre vom realen Sein und Denken und die Lehre von transcendentalen Sein und Denken. S. 184.

59. Zwiſchen Natur und Vernunft, Sein und Denken kein unüberwindlicher Gegenſatz. Gegenſatz im Denken zwiſchen Sinn und Verſtand, im Sein zwiſchen Sinnlichem und Ueberſinnlichem. S. 187.

Anm. Die weite Bedeutung des Ueberſinnlichen. Außer Verſtand und Sinn bedürfen wir keiner dritten Kraft für das Erkennen. S. 189.

60. Die Formen des Denkens und des Seins als Stufen im Fortſchreiten des Erkennens. Die Methode der Philoſophie entwickelt das Geſetz in dieſem Fortſchreiten. S. 193.

Anm. Das Fortſchreiten im Wiſſen ſetzt die Vereinbarkeit mehrerer Gedanken zu einem Gedanken voraus. Es kann als Mittel und Erſcheinung betrachtet werden, iſt beides aber nicht rein. Das relative Wiſſen. Das freie Denken in der Entdeckung. S. 195.

61. Der Begriff des beſondern Dinges. Die Aufgabe ſein bleibendes Weſen zu denken als erſte Stufe in der Erklärung der Erſcheinungen. S. 198.

Anm. 1. Der Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus über die Realität des Allgemeinen und Beſondern. Allgemeines und Beſonderes gehören zum Ueberſinnlichen. S. 200.

2. Das Etwas, welches der Erſcheinung zu Grunde liegt. Das Individuum und der individuelle Begriff. Die philoſophiſche Methode geht nicht vom allgemeinen Begriff der Formen des Denkens und des Seins aus, ſondern läßt ſie aus der Löſung der beſondern Aufgaben ſich bilden. S. 203.

62. Das reflexive Urtheil über das Leben des individuellen Dinges als zweite Stufe in der Erklärung der Erſcheinungen. S. 205.

Anm. 1. Die Subſtanzen als lebendige Weſen. Keine ſchlechthin todte und leidende Subſtanz kann ſelbſtändiger Grund der Erſcheinung ſein. Vereinbarkeit des bleibenden Weſens mit dem veränderlichen Leben. Die Wiſſenſchaft als Lehre vom Weſen und vom Leben. S. 207.

2. Die Schwierigkeiten des reflexiven Urtheils. Der äußern körperlichen Erſcheinung liegt eine innere Thätigkeit zu Grunde. Selbſterhaltung und Fortſchritt in der Entwicklung. Die lebendigen Dinge ſind nach Analogie mit unſerm Ich zu denken. Das Geſetz des Grundes und der Folge. Das Vermögen. Das Leben iſt Verwirklichung des Weſens in ſeinen Thätigkeiten. S. 211.

63. Das tranſitive Urtheil über die urſachliche Verbindung oder die Wechſelwirkung der einzelnen Dinge in ihrem Thun und Leiden als dritte Stufe in der Erklärung der Erſcheinungen. S. 215.

Anm. 1. Leiden und Thun der Dinge. Nur zwei Arten des Urtheils, reflexives und tranſitives. Nicht jeder Satz drückt ein Urtheil aus. Analytiſche und ſynthetiſche Sätze. Sätze, welche den Dingen Erſcheinungen beilegen. Analyſe der Erſcheinung. S. 217.

2. Schwierigkeit des tranſitiven Urtheils. Der Occaſionalismus.

Beſchränkung der urſachlichen Verbindung auf die Hervorbringung der Erſcheinungen. S. 220.

64. Abſchluß der Erklärung der Erſcheinungen im gewöhnlichen Denken durch die urſachliche Verbindung. Hinweiſung auf die allgemeinen Arten und Gattungen der Dinge. S. 223.

Anm. 1. Die vielen Eigenſchaften der Dinge. Sinnliche und weſentliche Eigenſchaften. Der Charakter als einzige weſentliche Eigenſchaft und die allgemeinen weſentlichen Eigenſchaften. Form der Begriffserklärung. S. 226.

2. Lehre von den Formen des realen Denkens und den Kategorien. Die Form des wiſſenſchaftlichen Schluſſes bleibt unberückſichtigt. Unterſcheidung der Kategorien des Verſtandes von den Kategorien der ſinnlichen Vorſtellung. S. 228.

65. Die Ausbildung der ſinnlichen Vorſtellungen in Verbindung und Unterſcheidung der Erſcheinungen als Mittel für die Bildung der Formen des Verſtandes. S. 232.

Anm. Verhältniß der allgemeinen ſinnlichen Vorſtellung zum Begriff und der Verbindung ſinnlicher Vorſtellungen im Satze zum Urtheil. S. 234.

66. Aeußere und innere Wahrnehmung; ihre Verſchiedenheit in Beziehung auf Form und Inhalt. S. 236.

Anm. Unmerkliche Empfindungen. Die Ungenauigkeit in der Verworrenheit der Wahrnehmung. Das ſinnliche Gedächtniß und die ſinnliche Einbildungskraft. Die unendliche Theilbarkeit der Erſcheinung. S. 239.

67. Die allgemeinen Vorſtellungen des Geiſtes und des Körpers, der Seele und des Leibes. S. 242.

Anm. Körper und Geiſt ſind nicht das Weſen der Dinge. Spiritualismus und Materialismus. Die Verbindung des Geiſtes und des Körpers in der Subſtanz. S. 244.

68. Die Abſtractionen des Verſtandes in der Bildung der Vorſtellungen. Das Meßbare oder Quantitative in den Erſcheinungen nach Extenſion und Intenſion und das Qualitative in ihnen. S. 247.

Anm. Die Ordnung der abſtracten ſinnlichen Vorſtellungen. Ihre Erklärung durch Allgemeines und Beſonderes. Arithmetik und Geometrie. Anwendbarkeit der Mathematik auf Geiſtiges wie auf Körperliches. Das Qualitative behauptet ſich gegen die Annahme einer allgemeinen gleichartigen Materie. S. 250.

69. Die Vorſtellungen ſollen die Verhältniſſe der Erſcheinungen zu einander in Raum und Zeit, im Körperlichen und Geiſtigen und in der Verbindung beider ermitteln. S. 254.

Anm. Gegen die Anſicht des Skepticismus und Kriticismus, daß wir in unſerm Denken auf die Erkenntniß von Verhältniſſen beſchränkt bleiben. S. 257.

70. Das Gedächtniß des Verſtandes und die Vergeſellſchaftung der Vorſtellungen. Die Sprache zur Uebertragung aus fremder Vorſtellung in unſern Vorſtellungskreis. S. 260.

Anm. Das Wunderbare in der Sprache beſteht nicht in der Sprachfähigkeit, ſondern in der Fähigkeit zu verſtehn. Schranken unſeres Verſtändniſſes. S. 263.

71. Der Verſtand regelt die Ordnung der Vorſtellungen. In der Anwendung der allgemeingültigen Grundſätze des Verſtandes zur Bildung der Begriffe und Urtheile ſind wir auf unſere perſönliche Erfahrung gewieſen und müſſen alle Dinge nach Analogie mit unſerm Ich denken. S. 265.

Anm. Der Begriff des Ich dient uns zur Vermittlung aller Erkenntniſſe von der Wahrheit der Dinge in der Erfahrung. S. 267.

72. Die Erkenntniß der freien Thaten als erſter Schritt zur Selbſterkenntniß. Sie wird durch Abſtraction des Verſtandes möglich, aber in intellectueller Anſchauung vollzogen und giebt die einfachen Elemente der Selbſterkenntniß ab. S. 270.

Anm. 1. Das Einfache im Entſchluß. Gegen den Determinismus. S. 273.

2. Die intellectuelle Anſchauung der Grundſätze beruht auf der Anſchauung unſeres Entſchluſſes. S. 275.

73. Fortſchreiten in der Selbſterkenntniß durch das Fortſchreiten in der Sammlung unſerer Kraft zur That. Die erworbene Fertigkeit. S. 279.

Anm. Das beſchauliche Leben und die Prüfung ſeiner ſelbſt in der That. S. 281.

74. Das Ideal des Charakters als bleibendes Ziel der Selbſterkenntniß, als unveränderliche Summe, welche aus den veränderlichen Theilen des offenbaren und des verborgenen Charakters ſich zuſammenſetzt. S. 281.

Anm. Löſung der Schwierigkeiten über das Bleibende und das Veränderliche im Charakter. Vereinbarkeit der Freiheit mit dem Geſetz, daß jeder ſeinem Charakter gemäß handeln muß. S. 283.

75. Das Verſtändniß Anderer in den Elementen ihres Lebens und in deren Verknüpfung. Die Elemente ſind bei allen Perſonen dieſelben ihre Verbindung aber iſt verſchieden. Auf der Verſchiedenheit dieſer Verbindung beruht die Verſchiedenheit der Charaktere. S. 286.

Anm. Jeder kann nur nach ſeinem eigenen Maße Andere beurtheilen. Das eigenthümliche Bewußtſein, das Gefühl des Angenehmen und des Unangenehmen in der eigenthümlichen Verknüpfung der Lebenselemente und die Bedingungen ſeiner Mittheilbarkeit. S. 289.

76. Ausdehnung des analogen Verfahrens über das Allgemeine. Die logiſche Verwandtſchaft der Arten und Gattungen. Rechtfertigung der Claſſification. S. 293.

Anm. Das Urtheil über alles Aeußere nach Analogie mit uns wird gerechtfertigt durch das allgemeine Geſetz der Vernunft. S. 295.

77. Concrete Begriffe, abſtracte Vorſtellungen und formale Gedanken als Beſtandtheile der Wiſſenſchaft. Sie dient der Verſtändigung unter den Menſchen. S. 297.

Anm. Die Unſicherheit der abſtracten Vorſtellungen in der Ueberlieferung und der Claſſification der concreten Begriffe. Sicherheit der formalen Gedanken ſoll auch Sicherheit der andern Beſtandtheile der Wiſſenſchaft herbeiführen und ſetzt ihre Wahrhaftigkeit voraus. S. 300.

78. Der wiſſenſchaftliche Schluß beabſichtigt den ſyſtematiſchen Zuſammenhang der einzelnen Gedanken herzuſtellen. Induction und Deduction. S. 303.

Anm. Die Ariſtoteliſche Syllogiſtik und Bacon's Induction. S. 305.

79. Die drei verſchiedenartigen Beſtandtheile der Wiſſenſchaft laſſen die ununterbrochene Durchführung des wiſſenſchaftlichen Schluſſes nicht zu. Der Standpunkt der menſchlichen Wiſſenſchaft. S. 307.

Anm. Die Verworrenheit unſerer Wiſſenſchaft und das Mittel ſie zu heben. S. 310.

80. Die reine Materie als Ausgangspunkt der Induction und die reine Form als Ausgangspunkt der Deduction. S. 313.

Anm. 1. Die Vorausſetzungen der gewöhnlichen Denkweiſe treiben zum Tranſcendentalen. S. 315.

2. Schwierigkeiten in den Gedanken der reinen Materie und der reinen Form. S. 317.

Kap. 3. Das Tranſcendentale und die Erkenntniß desſelben.

81. Das Tranſcendentale in den Gedanken der Welt und Gottes. S. 322.

Anm. Kosmologie und Theologie als Theile der Metaphyſik. Die ihnen entſprechenden Theile der Logik in der Erkenntniß des Tranſcendentalen. Ihr Anſchluß an die gewöhnliche Denkweiſe. Die philoſophiſche Kritik in der Kosmologie und Theologie. Gott fällt unter keine Kategorie. Die ſinnliche und die überſinnliche Welt. S. 324.

82. Der Beweis für das Sein der Welt. S. 327.

83. Die Vorſtellung des Unbeſtimmten und der Gedanke des Unendlichen. Das Unendliche iſt das Vollkommene. S. 328.

Anm. Der Streit über die Endlichkeit und die Unendlichkeit der Welt. Zuſammenhang der Kosmologie mit der Theologie. S. 330.

84. Die Nothwendigkeit des philoſophiſchen Beweiſes für das Sein Gottes. S. 334.

Anm. Die Kantiſche Kritik der Beweiſe für das Sein Gottes. Die Form des philoſophiſchen Beweiſes. S. 336.

85. Die Welt iſt das Vollkommene im Werden und nur dem Vermögen nach. Ihr Vermögen fordert einen höhern Grund ihres Seins. S. 338.

Anm. Der Pantheismus als Atheismus oder als Akosmismus. Der atheiſtiſche Pantheismus führt zu der Lehre von einer Evolution in das Unbeſtimmte. S. 340.

86. Der Beweis für das Sein Gottes. Die ewige Wahrheit Gottes. S. 343.

Anm. Poſitive und philoſophiſche Theologie, ihr Verhältniß zu einander und der Sinn des Satzes, daß Theologie der Zweck aller Wiſſenſchaft ſei. S. 345.

87 Das Tranſcendentale in der Begründung der Welt durch Gott. Gegen die Lehren von der Emanation der Welt aus Gott und von der Bildung der Welt aus der Materie durch Gott. Die Schöpfungslehre. S. 348.

Anm. 1. Das Schaffen Gottes iſt nicht nach Analogie mit dem Schaffen der weltlichen Dinge zu denken. S. 350.

2. Vermögen und Materie in ihrer Begründung. Beide bedeuten daſſelbe und ſetzen ihren Grund in Gott voraus. Unvergänglichkeit der Materie. S. 353.

88. Die Lehre, daß nur Gott Wahrheit zukomme, widerlegt ſich durch ihren Streit gegen die Wahrheit der Welt. S. 357.

Anm. Der akosmiſtiſche Pantheismus und die Lehre von der Immanenz alles Seins in Gott. Ihr Zuſammenhang mit der Lehre von der abſoluten Anſchauung Gottes. S. 359.

89. Die Vereinbarung der Schöpfung mit der Unendlichkeit und der Unveränderlichkeit Gottes. S. 361.

Anm. Die Güter der Vernunft können mitgetheilt werden ohne Verluſt. Die Vollkommenheit Gottes darf nicht getrennt gedacht werden davon, daß er Grund der Welt iſt. S. 364.

90. Die von Gott begründete Welt iſt in ihrem Grunde vollkommen; die Erfahrung aber zeigt ihre Unvollkommenheit. Die hierin liegende Frage wird durch die Lehre von der beſten Welt nicht beſeitigt. S. 368.

Anm. Das Problem der Theodicee. S. 371.

91. In der Schöpfung iſt der Welt und den weltlichen Dingen nur ihr Vermögen zur Vollkommenheit und zur Vernunft verliehen; zur Wirklichkeit müſſen ſie erſt kommen durch ihre eigene Thätigkeit im Werden der Welt. S. 373.

Anm. Verhältniß Gottes zu den ewigen Wahrheiten, den Geſetzen der Natur und der Vernunft. Die Gegenſätze in der Beurtheilung des Anfangs und des Fortgangs im Werden der Welt. S. 376.

92. Gott regiert die Welt durch den Trieb, welchen er in ihr ſchafft. S. 379.

Anm. Das Wunder und die Vorſehung Gottes in Anſchluß an die Weltſchöpfung und Weltregierung. S. 381.

93. Die Bildung der tranſcendentalen Begriffe in Anſchluß an die Erkenntniß des Realen. Die Beurtheilung des Realen im Lichte des Tranſcendentalen. S. 387.

Anm. Ueber die Attribute der Welt und Gottes. S. 389.

94. Die Präexiſtenz und Unvergänglichkeit der einzelnen Dinge der Welt. S. 393.

Anm. Zuſammenhang der Lehren von der Präexiſtenz und von der Unſterblichkeit der lebendigen Dinge. Die Unſterblichkeit der Perſon, nicht der Seele. S. 395.

95. Die Freiheit der Dinge in ihrem weltlichen Zuſammenhang. S. 398.

Anm. Jedes Ding iſt Mikrokosmus in ſeinem Leiden und ſeinem Thun. Sein mikrokosmiſches Weſen iſt in ſeinem Vermögen angelegt und ſoll ſich in ſeiner Wirklichkeit entwickeln. S. 400.

96. Die Präexiſtenz der Dinge und ihre Unſterblichkeit in Beziehung auf Gott. S. 403.

Anm. Das Sein der weltlichen Dinge vor ihrem Leben und ihr ewiges Leben. Das reale Denken liegt zwiſchen zwei Unbegreiflichkeiten. S. 405.

97. Die Prädeſtination Gottes und die Freiheit der Geſchöpfe. S. 409.

Anm. Schwierigkeiten der Prädeſtinationslehre im Sinn des tranſcendentalen Denkens gelöſt. S. 411.

98. Die lebendige Erkenntniß Gottes im Werden der weltlichen Dinge. S. 414.

Anm. Die Bedeutung des Anthropomorphiſtiſchen in dieſer Erkenntniß. S. 417.

99. Gott als Grund und Zweck der Welt läßt uns Natur und Vernunft der weltlichen Dinge unterſcheiden. S. 420.

Anm. Die Unterſcheidung und Verbindung der Naturwiſſenſchaften und der moraliſchen Wiſſenſchaften. S. 423.

100. Die Verwandlung der Natur in Vernunft und der Vernunft in Natur. Die erſte und die zweite Natur. S. 425.

Anm. 1. Der Streit zwiſchen Idealismus und Realismus. Verſöhnung des Naturalismus mit dem Moralismus. S. 427.

2. Zuſammenhang und Grenzen der Phyſik und der Ethik. Die Phyſik unterſucht nur die erſte Natur, die Ethik nur die Verwandlung der Natur in Vernunft. S. 430.

Einleitung.

1. Encyklopädien wollen den ganzen Umkreis einer Wissenschaft darstellen. In doppelter Weise kann dies versucht werden, entweder durch Sammlung alles dessen, was zum Stoff einer Wissenschaft gehört, oder durch Auseinanderlegung der allgemeinen Form, welche das Ganze einer Wissenschaft zusammenfaßt, in ihre Glieder. Daher hat man Realencyklopädien und formale Encyklopädien unterschieden. Jene werden darauf ausgehen müssen den Inhalt der Wissenschaft so vollständig als möglich zu geben, diese ihren Inhalt durch die Form der Zusammensetzung begreiflich zu machen.

2. Je mehr nun die Realencyklopädien der Form sich entschlagen, um so zufälliger ist es, in welcher Ordnung sie die Sachen vortragen. Sie haben sich daher auch in das Aeußerste verlieren können lexikalisch ihre Artikel an einander zu reihen und nur eine alphabetische Anordnung für ihren Stoff zu wählen. Dies macht die Folge der Gedanken von Sprache und Schrift abhängig. Aber selbst hierdurch wird nicht alle Form beseitigt; denn auch Sprache und Schrift suchen eine gewisse Form auf und die einzelnen Artikel müssen einen methodischen Zusammenhang der Gedanken beobachten. Dies beweist, daß keine Art wissenschaftlicher Unternehmungen die Form ganz entbehren kann. Gänzliche Formlosigkeit würde nur eine rohe Masse von Kenntnissen, eine unverarbeitete Gelehrsamkeit übrig lassen. Der Grad der Formlosigkeit aber, welchen die Realencyklopädien gestatten, entzieht ihnen den Anspruch auf wissenschaftliche Allgemeingültigkeit. Denn verschiedene Sprachen und Schreibweisen müssen in ihnen auch

verſchiedene Anordnungen der Gedanken herbeiziehen. Der Zweck ſolcher Encyklopädien kann daher nur darauf gehen uns die Kenntniſſe, deren wir zur Geſtaltung einer allgemeingültigen Wiſſenſchaft bedürfen, in dem Augenblicke ihrer Verarbeitung zuzuführen. Sie dienen der Ueberlieferung und der Wiedererinnerung. Daher muß ihnen auch die Zuſammenſtellung am meiſten paſſen, welche der Sprache und der Schrift, den Mitteln der Ueberlieferung und der Wiedererinnerung, ſich anſchließt.

3. Formale Encyklopädien haben einen ganz andern Zweck. Sie empfehlen ſich für Wiſſenſchaften, welche zwar um einen Grundbegriff herum ihre Lehren ſammeln, aber in ihren Theilen ihre Gedanken nach verſchiedenen Methoden oder Formen zuſammenſtellen, ſo daß es ſchwer fällt ihren Zuſammenhang zum Ueberblick zu bringen. Dieſe Schwierigkeit führt das Bedürfniß eines beſondern Unternehmens herbei den Zuſammenhang verſchiedenartiger Theile aus ihrem Begriff zu rechtfertigen. Wenn eine Wiſſenſchaft den Gang der Entwicklung ihrer Gedanken, welchen ſie bisher in dem einen Theile innegehalten, plötzlich abbricht und nun in einem neuen Theile eine ganz andere Methode einſchlägt, ſo kann die Frage nicht ausbleiben, wie ihr Zuſammenhang im Ganzen ſich herſtellen laſſe. Eine weitere Form muß für ihn nachgewieſen werden, welche darthut, daß die verſchiedenartig zuſammengefügten Glieder von einem höhern Geſichtspunkt aus als ein geſetzmäßig verbundenes Ganze ſich darſtellen. Dies ſoll die formale Encyklopädie leiſten. Bei Wiſſenſchaften, welche immer in derſelben Methode fortſchreiten, wird es dagegen keiner formalen Encyklopädie bedürfen, weil ſie den Zuſammenhang ihrer Theile in ſich ſelbſt rechtfertigen.

Will man das Geſagte ſich veranſchaulichen, ſo denke man bei den nach gleicher Methode fortſchreitenden Wiſſenſchaften an die Mathematik oder die Geſchichte. Nur in ganz verunglückten Verſuchen könnte es geſchehn ſein, wenn für ſie jemals eine formale Encyklopädie unternommen worden wäre; denn ſie tragen ihre Form in ſich und wollte man ihre Rechtfertigung ſich geben, ſo würde dies nur in einer allgemeinen Methodenlehre geſchehn

können. Etwas anderes ist es dagegen, wenn man das mathematische oder historische Studium als einen Kreis von Wissenschaften betrachtet, wobei die Hülfswissenschaften und die angewandten Wissenschaften in Betracht kommen; für einen solchen Kreis können wir eine formale Encyklopädie passend finden. Aehnlich ist es mit dem Kreise der Naturwissenschaften. Mathematik und Geschichte können uns auch die verschiedenen Methoden veranschaulichen, in welchen die Wissenschaften sich aufzubauen pflegen, indem jene von allgemeinen Grundsätzen ausgeht um sie auf besondere Fälle anzuwenden, diese von besondern Thatsachen zu allgemeinen Ergebnissen fortschreitet. Die bekanntesten Beispiele für die gemischten Wissenschaften, in welchen man bald die eine, bald die andere Verfahrungsweise gebraucht und sehr verschiedene Theile der Wissenschaft zu einem Ganzen verbindet, sind die praktischen Wissenschaften, z. B. der Theologie, der Jurisprudenz, der Medicin. Man wird in ihnen geschichtliche und dogmatische Theile mit praktischen vereinigt finden. Die letztern ohne Zweifel weisen auf den Sinn der Zusammensetzung am nächsten hin und öffnen das Verständniß für die formalen Encyklopädien, welche für solche Wissenschaften sehr häufig unternommen worden sind. Sie sind für sie unentbehrlich, wenn man den Sinn ihrer Anlage wissenschaftlich erörtern will; ihr vereinigender Gesichtspunkt liegt eben in ihrem praktischen Zweck, welcher zu seinen Mitteln verschiedene wissenschaftliche Verfahrungsweisen fordert.

4. Zu den zusammengesetzten Wissenschaften, deren Theile verschiedene Methoden befolgen, gehört die Philosophie allem Anschein nach nicht. Sie hat keinen praktischen Zweck. In den einleitenden Bemerkungen, mit welchen wir hier beschäftigt sind, läßt sich hierüber freilich nichts aus dem Wesen der Philosophie entnehmen; wir müssen uns darauf beschränken die bekanntesten Erscheinungen anzuführen; sie sprechen sehr deutlich für unsere Behauptung. Keine andere Wissenschaft ist so sehr wie die Philosophie fast zu allen Zeiten auf ein zusammenhängendes System der Lehre ausgegangen und hat daher auch mehr als sie nach einer zusammenhängenden Methode in der Entwicklung ihrer Gedanken gestrebt. Weniger durch die Gegenstände ihrer Untersuchung, als durch ihre Weise sie zu behandeln unterscheidet sie sich von andern Wissenschaften; sie erstreckt ihre Forschungen auf Natur und Vernunft, auf alle Begriffsgebiete, welche auch von den andern

Wiſſenſchaften in Unterſuchung genommen werden, und unterſcheidet ſich von dieſen nur durch ihre Art ihre Gegenſtände, welche ſie mit ihnen gemein hat, zu behandeln; deswegen muß ſie auf ihre Unterſuchungsweiſe, ihre Methode, das größte Gewicht legen und ſie durch alle Zweige ihrer Lehren durchführen. Daher ſieht man nicht ab, warum für ſie eine formale Encyklopädie ein Bedürfniß ſein ſollte. Vielmehr weil ſie nichts ausſchließt, über welches ſie nicht philoſophiſch ſich zurecht zu finden ſuchte, würde man ihren Unterſchied von anderen Wiſſenſchaften am leichteſten dadurch begreifen können, daß dieſe nur mit einem beſchränkten Gegenſtande oder mit einem beſchränkten Geſichtspunkt für die Betrachtung aller Gegenſtände ſich beſchäftigten, ſie dagegen auf die Erkenntniß des Ganzen ausginge, und ihre Methode würde daher dahin zu ſtreben haben jeden beſondern Gegenſtand als ein Element des Syſtems aller Wiſſenſchaften zu behandeln. Dies ſcheint nun jede encyklopädiſche Ueberſicht über die Form des Ganzen überflüſſig zu machen, weil es beſtändig in dieſer Ueberſicht fortſchreitet. Folgen wir jenen Anzeichen über das Weſen der Philoſophie, ſo haben wir ſie für die recht eigentlich encyklopädiſche Wiſſenſchaft zu halten und man würde meinen dürfen, eine Encyklopädie der Philoſophie ließe nichts anderes als eine Encyklopädie der Encyklopädie ſuchen.

Geht man genauer in die beſondern Aufgaben der Philoſophie ein, ſo verſtärkt ſich nur das ausgeſprochene Bedenken. Seitdem die Philoſophie zu einiger Ueberſicht über den Kreis ihrer Unterſuchungen gekommen iſt, hat man ihr keine andere Aufgabe mit größerer Beſtändigkeit zugewieſen als die logiſche Unterſuchung über die Methoden der Wiſſenſchaft, durch welche jede Form wiſſenſchaftlicher Zuſammenſtellungen erörtert wird. Jede formale Encyklopädie wird daher auch die logiſchen Anforderungen der Philoſophie zum Leitfaden nehmen müſſen. Nur dann, wird man ſagen können, habe eine Wiſſenſchaft über die Zuſammenſetzung ihrer Theile ſich gerechtfertigt, wenn ſie die logiſche Folgerichtigkeit ihrer Theile nachgewieſen habe. Was ihr nicht gemäß iſt, was aus ihrem Begriff oder ihrer Abſicht nicht fließt, muß als ein ſtörendes Beiwerk von ihr fern gehalten werden; was ihr Begriff oder ihre Abſicht fordert, wird als eine Lücke in ihren Leiſtungen erkannt, welche auszufüllen ihre Encyklopädie zur Auf-

gabe macht. Daher kann es nicht zweifelhaft ſein, daß die Philoſophie die Bemühungen der verſchiedenen Wiſſenſchaften eine Ueberſicht über den Zuſammenhang ihrer Theile zu gewinnen leiten muß. In der That werden wir auch finden, daß die encyklopädiſchen Verſuche, welche bisher für einzelne Wiſſenſchaften gemacht worden ſind, um ſo mehr ihrem Zwecke entſprachen, je mehr ſie ihre Aufgabe mit philoſophiſchem Geiſt angriffen. Die Zeiten, in welchen philoſophiſcher Geiſt herrſchte, ſind daher am fruchtbarſten an ſolchen Unternehmungen geweſen. Noch von anderer Seite her erweiſt ſich daſſelbe. Wenn eine Wiſſenſchaft ihren Kreis zu umſchreiben ſucht, kann ſie die angrenzenden Gebiete nicht unberückſichtigt laſſen. Da ſie ihr aber fremd bleiben, ſo weit ſie in ihren Grenzen bleibt, ſo ſteht ihr kein anderer wiſſenſchaftlicher Weg für ihre Grenzbeſtimmungen nach außen offen, als vermittelſt des philoſophiſchen Nachdenkens über ſich ſelbſt und ihre Verhältniſſe zu andern Wiſſenſchaften; denn die Philoſophie hat als allgemeine Wiſſenſchaft auch den Verkehr unter den beſondern Wiſſenſchaften zu bedenken. Aus dieſen und ähnlichen Ueberlegungen muß das von uns angeregte Bedenken gegen die formale Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften in das Auge ſpringen. Für die allgemeinern Geſichtspunkte, welche die philoſophiſchen Lehren geltend machen, giebt es nichts Allgemeineres, von welchem aus ſie zuſammengefaßt werden könnten; keine Wiſſenſchaft läßt ſich nachweiſen, welche den Verkehr der Philoſophie mit andern Wiſſenſchaften vermitteln und über ihre Form eine Rechenſchaft ablegen könnte. Die Philoſophie ſcheint ganz in ihr Syſtem aufgehn zu müſſen.

5. Dieſem Bedenken würden wir nichts entgegenzuſetzen haben, wenn wir bei den Unternehmungen, welche auf eine encyklopädiſche Ueberſicht ausgehn, nur die formale Seite in Betracht zu ziehen hätten. Aber wie die Realencyklopädien nicht aller Form ſich entſchlagen können, ſo die formalen Encyklopädien nicht aller Berückſichtigung der Sachen. Sie würden ſonſt in reinen Formalismus ſich auflöſen. Die Macht der Sachen über die Philoſophie iſt aber nicht gering. Je weiter und inniger ihre Beziehungen zu andern Wiſſenſchaften werden, um ſo ſtärker greifen auch die Anforderungen, welche dieſe an die Erkenntniß des Realen machen, in die zeitweilige Geſtaltung der Philoſophie ein. Die Bedürfniſſe der vielen einzelnen Wiſſenſchaften, welche von der Philoſophie in Beziehung auf ihre Form und ihre gegenſeitigen Verhältniſſe Be-

lehrung erwarten (4 Anm.), führen den einheitlichen Gedanken, welcher im philoſophiſchen Syſtem ſich ausſprechen möchte, in die Mannichfaltigkeit des vorliegenden, zu formenden Stoffes ein und wenn wir ihnen zu genügen ſuchen, kommen wir zu einer Spaltung der Philoſophie in beſondere Theile und werden in eine Menge von Unterſuchungen gezogen, welche aus ihrer rein ſyſtematiſchen Entwicklung nicht hervorgehn würden. Nicht ihr nächſtes, aus dem Innern ihrer ruhig fortſchreitenden Forſchung hervorgehendes Intereſſe iſt es, was ſie in ſolche Unterſuchungen verwickelt, aber ihr Amt andern Wiſſenſchaften ihre Form und ihren Zuſammenhang unter einander zu geben muß ſie anerkennen und ihr Intereſſe findet ſie auch dabei ſolchen äußern Anregungen zu folgen, weil ſie alles Wiſſenswerthe aufſucht und nichts ihr fremd bleiben ſoll. So wird ſie zu einer großen Mannichfaltigkeit von Unterſuchungen gezogen, welche als Anwendungen ihrer ſyſtematiſchen Lehren angeſehn werden können; wo ſie zu größern Maſſen ſich zuſammenziehn, bezeichnet man ſie auch mit dem Namen angewandter philoſophiſcher Wiſſenſchaften. Es iſt aber nicht zu verwundern, daß dieſe Beziehungen, in welche die Philoſophie zu andern Wiſſenſchaften tritt, nicht ſogleich und ungeſucht in einem überſichtlichen Zuſammenhang ſich darſtellen und hieraus ergiebt ſich auch für die Philoſophie das Bedürfniß außer dem ſtrengen Syſtem, in welchem ſie ihre Lehren zu entwickeln ſucht, noch in einer formalen Encyklopädie den Zuſammenhang der Zweige, in welche ihre Unterſuchungen ſich ſpalten, zur Ueberſicht zu bringen.

Man ſieht, daß wir die Nothwendigkeit einer Encyklopädie der Philoſophie nur unter der Vorausſetzung rechtfertigen können, daß von dem Syſteme der Philoſophie noch Raum gelaſſen wird für andere nicht philoſophiſche Wiſſenſchaften. Dem unbefangenen Blicke über die Lage der Wiſſenſchaften und der Philoſophie kann die Richtigkeit dieſer Vorausſetzung nicht entgehn. Nur wenn die Philoſophie abſolute Wiſſenſchaft wäre, die Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften, welche jede Art des Wiſſens umfaßte, würde man ſie ablehnen können. Erſt ſpäter werden wir genauer die philoſo-

phiſche Anſicht und ihre Beweggründe unterſuchen können, welche in dieſem Sinn ihr Syſtem als abſolute Wiſſenſchaft hat ausbilden wollen; hier kann es uns genügen daran zu erinnern, daß die Philoſophie ihren Namen von der Liebe zur Weisheit oder abſoluten Erkenntniß hat, aber ſich nicht rühmt die abſolute Erkenntniß zu haben, ſondern nur in ihrem Streben nach ihr an ſie denkt. Dies wird hinreichen um begreiflich zu machen, daß ſie ihren Blick auf manches zu werfen hat, an welches ſie in ihrem Streben nach der Weisheit erinnert wird, ohne daß ſie es ſchon in ihren Bereich gezogen hätte, obwohl ſie von ihm weiß. Ihr Wiſſen von ihm wird ſie auffordern müſſen es möglichſt in ihren Bereich zu ziehen; ſie wird die Anweiſung geben es der abſoluten Erkenntniß einzuverleiben, welche ſie als das Ziel ihrer Liebe ſetzt, und hieraus fließen ihr die Anforderungen zur Anwendung ihrer allgemeinen Vorſchriften und angewandte philoſophiſche Wiſſenſchaften ergeben ſich hieraus von ſelbſt. Daß ſie von dieſen alsdann in ihrem Streben ſich leiten läßt und in ihren weitern Forſchungen von ihnen abhängig wird, iſt unvermeidlich. Sie iſt nur ein Element in der fortſchreitenden Culturgeſchichte, nicht der Kern, der tiefſte und allein wahre Gehalt in ihr, ſondern eins ihrer Glieder, welche in Wechſelwirkung mit andern Gliedern den Fortſchritt der Verſtändigung in ihr hervorbringen ſollen. Die Culturgeſchichte duldet keine abſolute Herrſchaft, weder der kirchlichen, noch der politiſchen Geiſter, am wenigſten der wenigen Philoſophen. Man hat von Zeiten der Knechtſchaft der Philoſophie unter der Kirchenlehre oder der Theologie geredet; man kann andere Zeiten nachweiſen, in welchen die Philologie, die Mathematik, die Phyſik einen übermächtigen Einfluß auf die Philoſophie ausübten. Sie hat nicht Unrecht, wenn ſie Uebermacht von ſich abzuwehren ſucht; dazu iſt ſie auch ſtark genug geweſen, weil ſie ein urſprüngliches Beſtreben der Vernunft vertritt; aber ihre Freiheitsgelüſte ſoll ſie nicht dazu anſchwellen laſſen als unbedingte Herſcherin über alle Cultur auftreten zu wollen. Die wahre Freiheit des Stats, der Kunſt, der Kirche, der Wiſſenſchaft, der Philoſophie gedeiht nur in ihrem Wechſelſpiel im menſchlichen Geiſte, wie im Ringen der Vernunft mit der Natur; ihre Kräfte müſſen ſich gegenſeitig in einander fügen lernen um ſich gegenſeitig zu tragen und zu heben. So kann auch die Philoſophie nur gedeihen, wenn ſie in ihre Zeit ſich zu ſchicken weiß; ihre Zeit kann ſie nur leiten, wenn ſie auf ihren Willen achtet; ihre Intereſſen, ihre Antriebe muß ſie von dem entnehmen, was außer ihr vorgeht, was ihr Hinweiſungen auf neue Forſchungen bringt. So wie daher eine neue Zeit neue Neigungen mit ſich führt, ſo ſehen wir auch die Lehren der Philoſophen wechſeln; ſo haben die Theologie, die Philologie, die Mathematik, die Natur-

wiſſenſchaften nach einander ihr Intereſſe vorzugsweiſe in Anſpruch genommen. Die Philoſophie iſt dabei immer Philoſophie geblieben, weil ſie in allen den Zwecken, welche die einzelnen Wiſſenſchaften und das praktiſche Leben verfolgen, Nahrung für ihren eigenen Zweck und Bereicherung ihrer Geſichtspunkte finden konnte. Nur eine Einſeitigkeit in ihren Forſchungen war zu befürchten, wenn ſie von den Neigungen ihrer Zeit zu vorherſchend ſich leiten ließ. Dagegen arbeitet das Syſtem der Philoſophie an, wenn es unabhängig von den äußern Bewegungen aus dem Weſen des philoſophiſchen Gedankens ſeine Lehren zu entwickeln ſucht. Man wird bemerken können, daß die Philoſophie der neuern Völker lange Zeit vorherſchend von äußern Antrieben geleitet worden und erſt in der neueſten Zeit mehr auf ſich ſelbſt zurückgeführt worden iſt zur Selbſtbeſinnung auf ihr Weſen, ihren Begriff, ihre Methode. Aber auch hierin würde eine Gefahr liegen, wenn ſie ſich nun abwenden wollte von ihren äußern Beziehungen zu den übrigen Culturelementen. Dieſe in das Licht zu ſtellen iſt die Aufgabe der Encyklopädie der Philoſophie. Die Anwendungen der philoſophiſchen Gedanken auf andere Gebiete der Wiſſenſchaft und des Lebens hat ſie im Auge um ſie an das Ganze der Philoſophie heranzuziehn und ſie als Ausflüſſe ihres ſyſtematiſchen Kernes erkennen zu laſſen.

6. Wiſſenſchaftliche Gedanken überhaupt bilden ſich anders aus, als ſie im Zuſammenhange eines Syſtems ſich darſtellen. Mit dem Syſtem fängt niemand an. Einzelne Gedanken gewinnen in uns allmälig Stützpunkte in andern Gedanken, Feſtigkeit und wiſſenſchaftliche Sicherheit, bis ſie in einer zuſammenhängenden, geſetzmäßig fortſchreitenden, ſyſtematiſchen Methode, welche Lücken in der Erkenntniß auszufüllen ſucht, ſich darſtellen laſſen. In der Entwicklung aber unſerer Gedanken treffen einen jeden Störungen durch phyſiſche und praktiſche Bedürfniſſe; nur unter Beihülfe gelegentlicher Anregungen, welche die Störungen abwehren und zur rechten Zeit die vermittelnden Glieder herbeiführen, gelangt das Ganze einer Wiſſenſchaft uns zu einer leidlichen Ueberſicht. So kommt jede andere Wiſſenſchaft und ſo auch jedes philoſophiſche Syſtem zu Stande. Wenn es alsdann eine Ueberſicht gewährt, ſo iſt ſie niemals ſo vollſtändig, daß nicht noch immer am Zuſammenhang der einzelnen Theile und an dem weitern Ausbau eines jeden Theiles nachgearbeitet werden müßte. Das

System ist nicht vollendet, wenn auch der Gedanke gefunden sein sollte, welcher alle Theile um einen Mittelpunkt herum versammelt; denn er hat seine Kraft noch nicht so entwickelt, daß er in seinen Folgerungen, die einzelnen Theile gestaltend, überall mit gleicher Durchsichtigkeit auftreten sollte. Daher bedarf er auch noch immer der äußern Anregungen. Jeder wird hiervon in seiner eigenen Erfahrung den Beweis finden; im Ganzen und Großen zeigt es die Geschichte der Wissenschaft. Für die Philosophie liegen solche Anregungen in den nicht philosophischen Wissenschaften und in den Erfahrungen des praktischen Lebens. Wenn sie vom philosophischen Denken aufgenommen werden, geben sie zuerst fragmentarische Versuche ab, welche in einem philosophischen Sinn gefaßt worden sind, aber doch noch nicht ihre sichere Stelle im System gefunden haben. In dem Bemühn sie für das System zu bewahren und sie um den Mittelpunkt des Ganzen zu versammeln bildet sich die Encyklopädie der Philosophie aus.

7. Wenn man den Kreis eines Gebietes umschreiben will, kann man dabei in doppelter Weise zu Werke gehen, entweder von innen aus bis zu seinen Grenzen seine Mächtigkeit abmessend, oder von außen die Punkte seiner Berührung mit andern Gebieten bestimmend. Für eine Wissenschaft leistet das erstere ihr System, das andere ihre Encyklopädie. Jenes entwickelt den Gedanken, welcher der Wissenschaft ihre Aufgabe stellt, aus seinem Innern heraus und stößt dabei auf die Grenzen, welche ihr gesteckt sind; diese untersucht von außen die Berührungspunkte, in welche andere Gebiete des vernünftigen Lebens mit jenem Gedanken kommen, indem sie seine Dienste in Anspruch nehmen und aus ihrer Wechselwirkung mit ihm seine Grenzen feststellen. Man würde sich täuschen, wenn man meinte, daß die eine dieser Unternehmungen es nur mit dem Innern, die andere nur mit dem Aeußern des Gebiets zu thun hätte; weil die Grenzen sich nur aus der Wechselwirkung des Aeußern und des Innern ergeben. Das Wesen der Sache muß sich auch in ihrer Weise sich gegen das Aeußere zu behaupten verrathen und daß sie auf Grenzen stößt, hängt nicht allein von ihr, sondern auch von den Gegenwirkungen ab, welche sie treffen. Beide Unter-

nehmungen gehören alſo zuſammen und ergänzen einander, indem ſie als gleich nothwendige Beſtandtheile der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Aufgabe angeſehn werden müſſen. So wie es einmal feſtſteht, daß verſchiedene Gebiete der Wiſſenſchaft von einander ſich ſcheiden, kann man ſich der Unterſuchung nicht entziehen, welche für jedes Gebiet ſein inneres Weſen und ſeine äußern Beziehungen erforſchen ſoll.

Schon die Alten haben die eſoteriſche und die exoteriſche Behandlung der philoſophiſchen Fragen unterſchieden und in den Bereich der letztern die encykliſchen Wiſſenſchaften geſtellt, welche in ihrer Geſammtheit als Ganzes gefaßt unſerer Encyklopädie der Philoſophie entſprechen würden. Bei uns iſt das Bedürfniß einer ſolchen exoteriſchen Behandlung der Philoſophie noch viel größer als bei den Alten, weil bei ihnen die nicht philoſophiſchen Wiſſenſchaften meiſtens aus der Philoſophie heraus ſich entwickelten und daher mit philoſophiſchen Unterſuchungen verwachſen waren, wärend wir ſie in einer Ueberlieferung kennen gelernt haben, in welcher ſie wie ſelbſtändige Kreiſe von Erkenntniſſen ſich darſtellen und mit ihren Grundſätzen und Vorausſetzungen ganz abgeſondert von einander und von der Philoſophie zu beſtehn ſcheinen. Daß ſie in einer ſolchen Abſonderung nicht bleiben ſollen, daß ſie in ihr nur einſeitige Bildung des Verſtandes zu Tage fördern würden, ſieht ein jeder, welcher über ſein Fach die Geſammtheit der Wiſſenſchaften nicht vergeſſen, oder aus der Geſchichte der Wiſſenſchaften gelernt hat, daß von Bedingungen der allgemeinen Bildung das Gedeihen jeder Wiſſenſchaft abhängig iſt. Keiner andern Wiſſenſchaft aber als der Philoſophie liegt die Pflicht ob den Zuſammenhang aller Wiſſenſchaften zu bedenken. Wenn wir nun vom Beſtehen der einzelnen Wiſſenſchaften ausgehn, werden wir zu einer exoteriſchen Unterſuchung der Philoſophie geführt. Ueber dieſe iſt jedoch das Vorurtheil verbreitet, als dürfte ſie bei einer bildlichen, oberflächlichen, nicht in das Weſen der Sache eindringenden Behandlung der philoſophiſchen Fragen ſtehn bleiben. Dies beſtreitet unſere Bemerkung über die Weiſe, wie der Kreis einer Wiſſenſchaft ebenſo nach außen, wie nach innen ſich ſchließt. In beiden Beziehungen wird er nur durch das Weſen der Wiſſenſchaft beſtimmt; auch in ihren äußern Berührungen verräth ſich ihr Charakter und wenn man ſeine Zeichen nur wohl zu beachten weiß, wird man in ihnen alles ausgedrückt finden, was in ſeinem tiefſten Grunde ſich regt. Geht man den äußern Beziehungen der Philoſophie nun weit genug nach, ſo wird man durch ſie auf das Innerſte des philoſophiſchen Ge-

dankens zurückgeführt. Es iſt daher auch keineswegs die Abſicht unſerer exoteriſchen Encyklopädie den Schwierigkeiten der tiefſten philoſophiſchen Fragen aus dem Wege zu gehn.

8. Da die Philoſophie als allgemeine Wiſſenſchaft betrachtet werden kann (4), kommt ſie mit allen übrigen Wiſſenſchaften in Berührung und ihre äußern Beziehungen ſind daher von der größten Mannichfaltigkeit. Aus ihrer Encyklopädie würde ſich eine Encyklopädie aller Wiſſenſchaften ziehen laſſen, wenn nicht die Encyklopädien der einzelnen, nicht philoſophiſchen Wiſſenſchaften mehr auf das Innere ihres Materials einzugehn hätten, als es der Encyklopädie der Philoſophie geſtattet iſt. Die allgemeinen Vorausſetzungen aber aller einzelnen Wiſſenſchaften wird die Encyklopädie der Philoſophie zu unterſuchen haben um zu zeigen, wo ſich die Grenzen des philoſophiſchen und des nicht philoſophiſchen Denkens im Allgemeinen ergeben. Die Rechte der nicht philoſophiſchen Wiſſenſchaften werden dabei erhalten bleiben, weil man von ihrem Boden aus das Gebiet der Philoſophie zu beſtimmen ſucht (7); weil ſie aber nur als einzelne Wiſſenſchaften ihre Rechte behaupten und ihre Verhältniſſe zu einander einer wiſſenſchaftlichen Ausgleichung bedürfen, müſſen ſie einer allgemeinern Betrachtung Raum geben, welche das Ganze des Wiſſenswerthen vertritt, und dieſes Geſchäft den einzelnen Wiſſenſchaften gegenüber übernimmt die philoſophiſche Encyklopädie, welche von den Gedanken des Zuſammenhangs aller Wiſſenſchaften geleitet die verbindende Form in ihrem einheitlichen Grunde aufſucht, dabei aber auch auf die Nothwendigkeit ſtößt den mannichfaltigen Stoffen des Erkennens ihr Recht widerfahren zu laſſen und das Auseinandertreten der Wiſſenſchaften in geſonderte Gebiete zu geſtatten, indem ſie die Philoſophie als allgemeine Wiſſenſchaft den beſondern Wiſſenſchaften entgegenſetzt.

9. Schon früher aber iſt das Bedenken erhoben worden, wie es zu einer Encyklopädie der Philoſophie kommen könnte, da wir keine allgemeinere Wiſſenſchaft nachzuweiſen hätten, welche den Verkehr der Philoſophie mit andern Wiſſenſchaften

zu ordnen vermöchte (4 Anm.). Dies Bedenken läßt ſich nur dadurch heben, daß wir unſern Standpunkt außerhalb der Wiſſenſchaft nehmen, wie wir ihn nothwendig nehmen müſſen, wenn wir die Wiſſenſchaften überhaupt in ihrer Allgemeinheit zum Gegenſtande unſerer Betrachtung machen. Ein ſolcher Standpunkt der Betrachtung iſt aber nur möglich, weil wir die Wiſſenſchaften ſelbſt als einen Zweig der Cultur und unſeres denkenden vernünftigen Lebens anzuſehn haben (5 Anm.). Außer dem Kreiſe der wiſſenſchaftlich entwickelten Gedanken finden wir unzählige Ueberlegungen, in welchen wir zwar auch zu wiſſenſchaftlicher Sicherheit zu kommen ſtreben können, welche aber doch dieſe Sicherheit noch nicht erreicht haben und deswegen der Wiſſenſchaft noch nicht einverleibt werden können. Den Gedanken, in welchen ſie ſich bewegen, einen vorläufigen Abſchluß zu geben, ſo lange ein endgültiger Abſchluß nicht möglich iſt, zwingt uns die praktiſche Vernunft, welche die günſtige Gelegenheit zum Handeln ſich nicht entſchlüpfen laſſen darf oder durch die Noth getrieben nicht darauf warten kann, bis die theoretiſche Vernunft alles zur Sicherheit der Entſcheidung gebracht hat, was zur Unternehmung der glücklichen oder unglücklichen Verſuche in der Praxis vorausgeſetzt werden muß. Sie entſcheidet ſich nach Wahrſcheinlichkeit aus mehr oder weniger perſönlichen Beweggründen für den vorliegenden Fall, mit dem Vorbehalt ſpäterhin auch ihre Meinung zu ändern, wärend die Wiſſenſchaft nur allgemeingültigen Beweggründen folgt und keinen Gedanken abſchließt, welchen ſie nicht für immer feſthalten zu können überzeugt wäre. Was nun in jener Weiſe, nur vorläufig und in perſönlicher Ueberzeugung abgeſchloſſen wird, nennen wir eine Meinung. Sie kann zur allgemein angenommenen Meinung werden für eine beſtimmte Stufe oder einen beſtimmten Kreis der vernünftigen Bildung; was ſie in wahrſcheinlicher Ueberzeugung feſthält, kann auch wahr ſein; aber dem idealen Maßſtabe der wiſſenſchaftlichen Forſchung entſpricht eine ſolche Annahme doch nicht, weil ſie nicht aus wiſſenſchaftlichen, ſondern nur aus praktiſchen Beweggründen hervorgegangen iſt. Aus der Verbindung, in welcher die Meinung mit der Wiſſenſchaft in

Digitized by Google

der Geſammtheit unſeres vernünftigen Denkens ſich findet, geht nun ein allgemeinerer Standpunkt der Betrachtung hervor, von welchem aus wir es unternehmen können die Wiſſenſchaft in ihrer philoſophiſchen und nicht philoſophiſchen Geſtalt einer Unterſuchung zu unterziehn.

10. Die Miſchung der Meinung mit der Wiſſenſchaft iſt um ſo weniger zu verhindern, je unausbleiblicher es iſt, daß praktiſche Meinungen der Wiſſenſchaft vorhergehn, weil wir früher zum Handeln getrieben werden, als zur Reife des wiſſenſchaftlichen Nachdenkens gelangen. In der Ausbildung unſerer Meinungen liegt die Vorbildung für die Wiſſenſchaft; denn der praktiſche Verſuch muß uns witzigen; er iſt ein Vorläufer für Erfahrungen, welche wir zu ſammeln haben um wiſſenſchaftliche Einſicht zu gewinnen. Auch nachdem wir zur Reife des wiſſenſchaftlichen Nachdenkens gekommen ſind, ſcheiden ſich Wiſſenſchaft und Meinung nicht völlig; denn noch immer müſſen wir verſuchen um mehr Erfahrungen für die Wiſſenſchaft zu ſammeln und jeder Verſuch ſetzt eine Hypotheſe, oder eine Meinung voraus, welche durch den Verſuch beſtätigt oder widerlegt werden ſoll; der Verſuch iſt nur ein praktiſches Mittel für die wiſſenſchaftliche Erfahrung. Am meiſten drängen ſich aber die Meinungen in den praktiſchen Wiſſenſchaften herbei, welche nicht umhin können den Annahmen des geſunden Menſchenverſtandes, einer inſtinctartig und nach Wahrſcheinlichkeit ſich entſcheidenden Vernunft, nachzugehn und nur durch größere Genauigkeit und Sicherheit ſie zu allgemeingültigen Ueberzeugungen auszubilden ſuchen. So ſchließt ſich im Gange der Entwicklung die Wiſſenſchaft an die Meinung an, ſieht in dieſer ihre Vorbildung, den Grund ihres Wachsthums und die Schule für die Uebung des Verſtandes, welche ſie zeitigen ſoll. Aber die Wiſſenſchaft ſcheidet ſich auch von der Meinung. Sie will das Unzuverläſſige, das nur Wahrſcheinliche, die Hypotheſen und unbegründeten Annahmen des inſtinctartigen Denkens beſeitigen um zur unumſtößlichen, in allen Punkten durchſichtigen Wahrheit, zur reinen Vernunfteinſicht zu gelangen. Hiernach ſtreben ſchon die einzelnen Wiſſenſchaften, aber noch vielmehr die Philoſo-

phie, welche das Ideal des vollkommenen Wiſſens zum Maßſtabe für alle Gedanken macht und alles, was ihm nicht entſpricht, von der reinen Wiſſenſchaft auszuſchließen gebietet. Daß nun dieſes Beſtreben ein Wiſſen, welches nichts von unſicherer Meinung in ſich enthält, und einen wiſſenſchaftlich ſtrengen Zuſammenhang einzelner Wiſſensacte herzuſtellen ein vergebliches Unternehmen ſei, werden wir nicht ſagen dürfen; denn indem wir den Gedanken des Wiſſens zum Maßſtab der Meinungen machen, ſondert er ſich von den Meinungen ab und giebt ſich als reines Wiſſen zu erkennen, und indem wir den wiſſenſchaftlich ſtrengen Zuſammenhang der Gedanken den lockern Folgerungen der Meinung entgegenſtellen, haben wir eine ſichere Ueberzeugung von dem Unterſchiede einerſeits richtiger oder geſetzmäßiger, anderſeits regelloſer Verbindungen und müſſen jene in einem richtigen Geſetze dieſen entgegenſtellen. Es ſcheiden ſich alſo in unſerm wirklichen Denken von den unſichern Meinungen Elemente ab, denen wir mit Sicherheit vertrauen dürfen, und ebenſo Verbindungsweiſen, nach deren Geſetz ein wiſſenſchaftlicher Zuſammenhang der Gedanken, d. h. eine Wiſſenſchaft, ſich bilden läßt. Aber wenn hieraus die Möglichkeit erhellt, daß wir wiſſenſchaftliche Erkenntniſſe aus der gefährlichen Vermiſchung mit der unſichern Meinung ziehen, ſo dürfen wir doch nicht glauben, daß dieſe Scheidung durchgängig in der Entwicklung unſerer Gedanken ſich ausführen ließe. Auf eine völlige Scheidung beider antragen würde nichts anderes heißen, als der Wiſſenſchaft die Ausſicht auf weitere Forſchungen abſchneiden, welche in der noch ungeordneten Maſſe der in der Meinung vorliegenden Vorſtellungen ihre Nahrung finden, und das theoretiſche Leben ganz von der Berührung mit den Verſuchen des praktiſchen Lebens zurückziehen. Das ganze Leben der vernünftigen Bildung wird daher auch ſolche Gedanken nicht verſchmähn, welche den Verkehr der reinen Wiſſenſchaft mit der Meinung unterhalten und Miſchungen der Wiſſenſchaft mit der Meinung verſuchen. Solche Miſchungen bezeichnen wir mit dem Namen der wiſſenſchaftlichen Meinung. Auf ihnen beruht die wiſſenſchaftliche Unterſuchung, welche ihre Ergebniſſe noch nicht abgeſchloſſen hat; ſie findet

Meinungen, noch unfertige Gedanken vor und ſucht ſie zur wiſſenſchaftlichen Reife zu bringen, indem ſie ſchon zur Sicherheit gebrachte Elemente der Wiſſenſchaft mit ihnen in Verbindung bringt und zu ihrer Verarbeitung anwendet. In dieſes Gebiet werden wir auch die angewandten Wiſſenſchaften und beſonders die angewandten philoſophiſchen Wiſſenſchaften (5) verweiſen müſſen. Es vereinigt den weiten Blick auf das große Gebiet der Meinungen mit dem ſichern Beſitz der auf ihre letzten Gründe zurückgeführten Erkenntniſſe, welche zwar von viel kleinerem Umfang ſind, aber um ſo mehr von der Vernunft geſchätzt werden, je ſeltener ſie vorkommen.

11. Der wiſſenſchaftlichen Meinung wendet ſich die Encyklopädie der Philoſophie zu, indem ſie das Verhältniß der Philoſophie zu den übrigen Wiſſenſchaften erörtert um von außen den Kreis der Philoſophie zu umſchreiben. Sie kann nicht darauf Anſpruch machen ein Theil des philoſophiſchen Syſtems zu ſein, weil ſie ſeinen ganzen Kreis zu umfaſſen ſucht; ebenſo wenig will ſie das Ganze des philoſophiſchen Syſtems gleichſam in einen Auszug bringen, was nur für ein Lehrbuch paſſen, für ſich genommen die Schwierigkeiten des philoſophiſchen Vortrags, welche an ſich groß genug ſind, bis ins Unverſtändliche vermehren würde; ſie wird daher nur mit dem Syſtem der Philoſophie ſich beſchäftigen, indem ſie ſeine äußern Beziehungen aufſucht und von ihnen aus in ſeine Beweggründe einzudringen ſucht. Einen ſolchen exoteriſchen Charakter wird ſie nicht von ſich ablehnen können. Sie wird ſich aber auch deſſelben um ſo weniger zu ſchämen haben, je mehr der Philoſoph ſich bewußt ſein ſoll, daß ſeine Wiſſenſchaft kein völlig abgeſchloſſenes Syſtem iſt, ſondern nur Elemente der Wiſſenſchaft darbietet, welche in ihrer Anwendung auf die Gebiete der Meinung einer immer weitern Entwicklung und Ausbreitung in ihren Folgerungen fähig ſind. Dieſe nicht zu vernachläſſigen, eben darauf hat es die Encyklopädie der Philoſophie abgeſehn. Sie betrachtet die Philoſophie in ihrem Werden, ſucht ihre Beweggründe auf von ihren äußern Anregungen aus, welche von allen Seiten ſich darbieten. Das Nachdenken über die Geſetze des Denkens und des Seins, über die

Gründe und die Natur der Dinge, über die Gesetze und Sitten des menschlichen Lebens und seine Geschichte regt sich ungesucht und je tiefer es eindringt, um so unfehlbarer führt es auf die letzten Gründe und den Zusammenhang aller Wissenschaften. Nicht ein Anknüpfungspunkt, sondern unzählige Anknüpfungspunkte bieten für das Philosophiren sich dar; von ihnen aus bilden sich Anfänge, Versuche die Aufgabe der Wissenschaft im Allgemeinen zu begreifen; nicht immer führen sie sogleich zum Zweck; sie zu benutzen, ihre noch einseitig ausgeführten Gesichtspunkte zu sammeln und sie auf den Zusammenhang des philosophischen Systems in seinem Mittelpunkte hinzuleiten, das ist das Geschäft, welches eine encyklopädische Uebersicht der philosophischen Wissenschaften sich zur Aufgabe machen soll.

12. Daß die Philosophie nicht ohne Hülfe eines solchen encyklopädischen Verfahrens von einzelnen, zerstreuten Anregungen aus sich gebildet hat, dürfte ihre Geschichte, daß sie noch immer so sich fortbildet, ihr gegenwärtiger Bestand hinreichend zeigen. Weniger pflegt es anerkannt zu werden, daß auch die wissenschaftliche Meinung von der andern Seite das System der Philosophie voraussetzt, weil ihre zerstreuten Bestrebungen die Ansicht begünstigen, daß sie abgesondert von einander sich durchführen ließen. Erst in ihren Beziehungen zu einander ergiebt sich das Bedürfniß sie aus einem wissenschaftlichen Mittelpunkt zu begreifen, welcher nur im System der Philosophie zur Einsicht gebracht werden kann. Nicht anders ist es auch in der Philosophie. So lange diese aus einem Gedanken heraus ihre Folgerungen zieht, ist kein Bedürfniß vorhanden sich zum Bewußtsein zu bringen, daß verschiedene wissenschaftliche Unternehmungen denselben Charakter der philosophischen Untersuchung an sich tragen und daher zu dem Körper einer Wissenschaft gehören. Wenn aber verschiedene Weisen die philosophische Entwicklung zu betreiben mit einander in Berührung kommen, welche zum Streit auszuschlagen pflegt, so ergiebt sich die Forderung sie unter einander zu verständigen und nachzuweisen, daß sie einem gemeinschaftlichen Körper angehören. Hierauf soll die Encyklopädie der Philosophie hin-

arbeiten und dazu ist unerläßlich, daß der Gedanke eines solchen Körpers und des gemeinsamen Charakters seiner Theile schon vorhanden sei, und nur für den, welcher ihn kennt, werden die Bemühungen der Encyklopädie der Philosophie von Erfolg sein können. Von der Seite der wissenschaftlichen Meinung ergiebt sich dasselbe. Ihre vereinzelten Bestrebungen lassen das Ganze in Frage; aber ihre Berührungen, ihr Streit unter einander führen auf die Forderung einer jeden ihr Recht zu gewähren und ihr Unrecht in der Bestreitung der andern abzuschneiden. Dies kann nur dadurch geschehn, daß sie alle auf ihren gemeinsamen Grund zurückgeführt werden, auf das System alles Wissens, nach welchem auch alle wissenschaftlichen Meinungen streben. Dies Verhältniß setzen die Encyklopädien der nicht philosophischen Wissenschaften in das Licht. Es ist daher die Aufgabe nachzuweisen, inwiefern der Körper der Wissenschaft bei den encyklopädischen Untersuchungen schon vorausgesetzt, inwiefern er durch diese erst gebildet werden soll. Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir uns an den formalen Charakter der Encyklopädien erinnern, welche allgemein wissenschaftliche Bedeutung haben sollen. Er fordert, daß wir über die Form der Wissenschaft im Allgemeinen einig sind und in ihr das Zusammenhaltende gefunden haben, welches die Massen der Untersuchung an das Ganze heranzieht. Die Gestaltung dieser Massen, welche sich der Untersuchung aufdrängen, wird alsdann von der Encyklopädie zu erwarten sein. In dem Gedanken an die Form der Wissenschaft wird aber das philosophische System vorausgesetzt, weil es zur Herstellung des wissenschaftlichen Zusammenhangs im Allgemeinen gefordert wird (4. Anm.), und daher müssen auch die besondern Gebiete, in welche die wissenschaftliche Meinung sich spaltet, das System der Philosophie voraussetzen. In allgemein faßlicher Weise giebt sich dies darin zu erkennen, daß wir in der wissenschaftlichen Meinung von vornherein der Ueberzeugung leben, daß kein Widerspruch bleiben dürfe und mithin alles zur Uebereinstimmung einer allgemeinen Wissenschaft sich fügen müsse.

13. Noch mehr als andere Encyklopädien muß die Encyklopädie der Philosophie auf die Einheit des Systems hin-

drängen, weil die Philoſophie als die Encyklopädie aller Wiſſenſchaften betrachtet werden kann (4). Der Unterſchied zwiſchen dem, was der Philoſophie angehört, und den nicht philoſophiſchen Erkenntniſſen liegt nicht in der Verſchiedenheit der Gegenſtände, der Stoffe, welche behandelt werden; denn es läßt ſich nichts nachweiſen, was nicht in irgend einer Weiſe Gegenſtand des philoſophiſchen Nachdenkens werden könnte, und auch von der andern Seite nehmen die nicht philoſophiſchen Wiſſenſchaften alle Gebiete des Seins in Unterſuchung. Wenn daher noch ein Unterſchied bleiben ſoll zwiſchen Philoſophie und nicht philoſophiſcher Wiſſenſchaft, ſo kann er nur auf einer verſchiedenen Form in der Unterſuchung der Gegenſtände beruhn. Dieſer Unterſchied in der Form iſt auch ſeinen allgemeinen Zügen nach nicht ſchwer zu erkennen. Schon aus hiſtoriſcher Beobachtung iſt uns kenntlich geworden, daß die Philoſophie nach einem allgemeinen Syſtem aller Erkenntniſſe ſtrebt (4); ſie muß daher vom Allgemeinen ausgehn, wie wir ſie auch immer mit allgemeinen Wahrheiten beſchäftigt finden; die nicht philoſophiſchen Wiſſenſchaften dagegen zerfallen in verſchiedene Gebiete und haben es immer mit Beſonderheiten zu thun oder ſtützen ſich wenigſtens auf Bemerkung beſonderer Gebiete des Seins. Wir werden daher vorläufig ihren Unterſchied dahin beſtimmen können, daß jene vom Allgemeinen aus alles Erkennen zu geſtalten ſucht, dieſe dagegen beſondere Erkenntniſſe in verſchiedenen Gebieten einſammeln. Hieraus aber geht hervor, daß der Philoſophie der Gedanke an das allgemeine Syſtem viel näher liegen muß als den nicht philoſophiſchen Wiſſenſchaften.

14. Die Bemerkung der formalen Verſchiedenheit, welche die Philoſophie und die nicht philoſophiſchen Wiſſenſchaften getrennt hält, iſt die Grundvorausſetzung der Encyklopädie der Philoſophie. Weil ſie von außen her das Syſtem der Philoſophie zu umſchreiben ſucht, ſetzt ſie voraus, daß es andere Erkenntniſſe giebt, welche der Philoſophie nicht angehören, aber mit ihr in Verhältniß ſtehen und zur Entwicklung des philoſophiſchen Syſtems auffordern. Daher kann von ihr die Anſicht nicht getheilt werden, daß die Philoſophie als Syſtem

alle Erkenntniß in ſich begreifen und nach philoſophiſcher Methode von ihrem Principe aus ableiten ſolle (vergl. 5 Anm.). Vorläufig haben wir es nur als Thatſache anzuerkennen, daß Erkenntniſſe außer der Philoſophie ſtehen bleiben und ihrer Methode ſich nicht fügen wollen. Dies bildet das Problem, welches zur Unterſuchung der Methode der Philoſophie führt, weil aus der Erkenntniß derſelben die Frage erledigt werden muß, warum die Philoſophie, obgleich mit dem Gedanken vertraut, daß alle Erkenntniſſe zur Einheit einer Wiſſenſchaft zuſammengezogen werden ſollen, doch ſich genöthigt ſieht, dem Geſetze ihrer Methode gehorſam, eine Maſſe von Erkenntniſſen außer ſich beſtehen zu laſſen.

15. Als ein Uebergang zu der Löſung des angeregten Problems, auch noch unabhängig von Form und Methode der Philoſophie, wird bemerkt werden können, daß die Aufgabe der Encyklopädie der Philoſophie das Syſtem in ſeinem Werden zu betrachten (5 Anm.) die zeitlichen Bedingungen, unter welchen es ſteht, nicht unberückſichtigt laſſen kann. In allen philoſophiſchen Unterſuchungen leitet uns der Gedanken an die Philoſophie überhaupt. Wir möchten ſie herſtellen in ihrer ganzen Vollkommenheit, ſie als ein vollendetes Werk zur Ueberſicht bringen. Möchte doch in jedem Gebiete die Vernunft das Vollkommene leiſten. Aber ſie ſieht auch in allen Gebieten an das gegenwärtig Ausführbare ſich gewieſen. Der Philoſophie erwachſen hieraus die größten Beſchränkungen ihrer Werke, weil ſie mit allen Theilen der vernünftigen Bildung zu thun hat und die Mängel dieſer auch ihre Erforſchung derſelben treffen müſſen. Zugleich ſieht ſie auch die Beſchränkungen, welche hieraus erwachſen am deutlichſten ein, weil ſie in ihren Forſchungen überall den höchſten Maßſtab an die Leiſtungen der Vernunft anlegt und daher auch ihre eigenen Gedanken der ſchärfſten Beurtheilung unterwirft, deswegen ſind ihre Unterſuchungen voll von Zweifeln, Kritik und Polemik. An dem, was die Zeit gefördert hat möchte ſie gern ſich nähren; aber ſie findet auch an ihm die beſchränkenden Bedingungen der Zeit; gegen die gewöhnliche, allgemeine Meinung kann ſie nur Mistrauen hegen, weil ſie dem Ideale der Ver-

nunft nur wenig entſpricht. Dennoch muß ſie den Forderungen der Zeit ſich bequemen und der gewöhnlichen Meinung abzugewinnen ſuchen, was ſie an Nahrung ihr bieten kann. Nicht von gleichem Werth wird es nach allen Seiten zu ſein; einige Zweige der Bildung und der nicht philoſophiſchen Wiſſenſchaften werden beſſere, andere weniger gute Vorarbeiten für den philoſophiſchen Gedanken darbieten. Darnach werden auch ihre Leiſtungen für ſie ausfallen. Für unſere Encyklopädie beſonders müſſen wir ſolche Vorarbeiten in Anſpruch nehmen. Wo die Entwicklung der übrigen Wiſſenſchaften in ihrer Richtung auf den allgemeinen Zuſammenhang der Erkenntniß zurückgeblieben iſt, wo ſie zur Abſonderung ſich neigt, wird ſie unter der Dürftigkeit der äußern Anregungen nur Mangelhaftes zu Tage fördern können. Ein Werk in allen ſeinen Theilen für die Ewigkeit berechnet, wird ſie nicht aufbauen können; ſie will ihrer Zeit dienen und ihre Pflicht wird ſie geleiſtet haben, wenn ſie der gegenwärtigen wiſſenſchaftlichen Bildung ſich gewachſen zeigt.

Es laſſen die Fälle ſich denken, ja geſchichtlich ſich nachweiſen, daß Zeiten in der Entwicklung der Philoſophie noch nicht zu der Reife gekommen ſind, welche eine eſoteriſche Behandlung gewiſſer Theile des Syſtems geſtattet. So iſt die Aeſthetik bis in das vorige Jahrhundert hinein nur exoteriſch behandelt worden; ſo hat die alte Philoſophie die Cardinalfragen der Erkenntnißtheorie immer nur beiläufig berührt, ſo dürften auch die Hauptfragen der Sprachphiloſophie gegenwärtig noch ſo ſtehen, daß ſie nur einer exoteriſchen Behandlung fähig ſind.

Erſter Theil.

Die allgemeinen Grundſätze und die Methodologie.

Erſtes Kapitel.

Von den verſchiedenen Standpunkten der philoſophiſchen Forſchung.

16. Wenn das Nachdenken ſo weit zur Reife gekommen iſt, daß man auf das Allgemeine der Wiſſenſchaft ſein Augenmerk richten kann und hierdurch zur philoſophiſchen Forſchung befähigt iſt, ſo wird man in verſchiedenem Sinn oder, wie man ſich auszudrücken pflegt, von verſchiedenen Standpunkten aus ſie betreiben können. Entweder kann man kühner an die Ausführung der allgemeinen Wiſſenſchaft gehen, von der Zuverſicht erfüllt, daß ſie gelingen werde, oder man kann ſich zaghafter zu ihr ſtellen mit der Beſorgniß, ob der Größe des Unternehmens unſere Kräfte gewachſen ſein möchten. Den erſten Standpunkt bezeichnen wir mit dem Namen des Dogmatismus, den andern mit dem Namen des Skepticismus. Beide gehören der Philoſophie an, weil ſie das Ganze der Wiſſenſchaft in das Auge faſſen; denn der eine will es ſogleich ausführen, der andere will es zum Gegenſtande ſeiner Beurtheilung und zweifelhaften Unterſuchung machen. Sehr verſchiedene Abſchattungen, welche zwiſchen beiden äußerſten Richtungen liegen, ſind möglich. Wer der philoſophiſchen Unterſuchung ſich zuwendet, wird ſich Rechenſchaft zu geben haben, wohin ſie beide führen, und wenn eine Mitte zwiſchen beiden geſucht werden ſollte, innerhalb welcher Grenzen ſie zu halten ſei. Bei der Frage über die richtige Methode der Philoſophie muß man hierüber zuerſt feſte Beſtimmungen zu gewinnen ſuchen.

Wir bemerken hierbei, daß unſere Unterſuchung hier nur auf die allgemeinen Standpunkte in der philoſophiſchen Forſchung ge-

richtet iſt, auf die Standpunkte in der Philoſophie überhaupt. Von dieſen müſſen die beſondern Standpunkte in einzelnen Theilen der Philoſophie unterſchieden werden, in der Erkenntnißlehre z. B., in der Metaphyſik, in der Theologie u. ſ. w. Von dieſen untergeordneten Standpunkten, welche eine beſondere Anſicht beſonderer Gegenſtände der philoſophiſchen Unterſuchung vertreten, z. B. den Rationalismus oder den Senſualismus in der Erkenntnißlehre, den Materialismus oder Idealismus in der Metaphyſik, den Pantheismus oder Theismus in der Theologie, wird in dem Abſchnitte, mit welchem wir hier beſchäftigt ſind, nur ſo weit die Rede ſein, als ſie in die Feſtſtellung der allgemeinen Standpunkte eingreifen.

17. Von den beiden äußerſten Richtungen iſt der Dogmatismus die erſte und natürlichſte. Denn unſre Gedanken ſuchen überhaupt die wiſſenſchaftliche Form nur in der Hoffnung auf über die Zweifel hinwegzukommen, welche an der augenblicklichen und perſönlichen Feſtſtellung unſerer praktiſchen Meinungen haften. Eine Ueberzeugung, welche nicht allein für jetzt gilt, welche nicht allein von uns, ſondern von allen Menſchen oder aller Vernunft gebilligt werden müſſe, ſoll ſich aus der Zuſammenſtellung und reiflichen Ueberlegung unſerer Gedanken ergeben. Für ſie werden Grundſätze geltend gemacht, welche im Kreiſe unſeres Gedankenverkehrs allgemeine Billigung fordern zu können ſcheinen, ein Geſetz der Verbindung unter den Gedanken macht ſich dabei geltend, in welchem aus den Grundſätzen Folgerungen gezogen werden und der eine noch zweifelhafte Gedanke an dem andern ſchon zur feſten Ueberzeugung gewordenen ſeine Stütze findet. So bildet ſich ein dogmatiſches Beſtreben, in welchem noch unbefangen von zu großen Anſprüchen, noch wenig aus der Vermiſchung mit den Meinungen des praktiſchen Lebens gezogen, in guter Zuverſicht auf das geſunde Urtheil der Vernunft und ihre Kräfte die Wahrheit zu erkennen wiſſenſchaftliche Verſuche gemacht werden. Obgleich von verſchiedenen Anknüpfungspunkten, von den Aufgaben einzelner Wiſſenſchaften ausgehend, an verſchiedene Welt- oder Lebensanſichten anknüpfend, hegen ſie doch den philoſophiſchen Gedanken an eine allgemeine Wiſſenſchaft, an die Erkenntniß des Ganzen aus ſeinem Grunde, an die volle un-

bedingte Wahrheit und ohne ſich zu verleugnen, daß ſie nur einen kleinen Bruchtheil des Ganzen überſehen, ſind ſie doch der Ueberzeugung, daß ihre Grundſätze und Verfahrungsweiſen in der Beurtheilung des bisher ſichtbar Gewordenen auch in Verfolg künftiger Gedanken, in noch verborgenen Gebieten der Wiſſenſchaft ſich bewähren werden. Solche Verſuche zeigen ſich als der Anfang aller philoſophiſchen Unternehmungen bei allen Völkern und in allen Abſchnitten der literariſchen Entwicklung, in welchen man in einen neuen Gang der Unterſuchung eingetreten iſt. Ein friſcher Jugendmuth verräth ſich in ihnen, unbefangen der Forſchung ſich hingebend, ohne zu große Anſprüche, ohne zu große Beſorglichkeit, der gewöhnlichen Denkweiſe zwar nicht unbedingt hingegeben, aber auch nicht im Ganzen ihr abgeneigt, vielmehr davon überzeugt, daß die in ihr herſchenden Grundſätze und Verfahrungsweiſen in einem geſunden Urtheil wohl das Richtige zu treffen wiſſen. Wir wollen dieſen erſten Standpunkt des philoſophiſchen Forſchens den unbefangenen Dogmatismus nennen.

18. Wenn aber die wiſſenſchaftliche Forſchung und die Mittheilung der Gedanken unter den Menſchen weiter fortſchreitet, wird man ſich bald aus dieſer Unbefangenheit des erſten Dogmatismus geriſſen ſehen. Von verſchiedenen Geſichtspunkten aus bilden ſich verſchiedene Geſichtskreiſe; jeder hat das gleiche Recht ſeine Wahrheit zu behaupten; der unbefangene Dogmatismus erkennt es an; ſeine Vorausſetzung iſt, daß ſie alle mit einander ſich werden vereinigen laſſen. Es finden ſich aber unter ihnen ſolche, deren Vereinigung nicht ſogleich gelingen will; wenn ſie dennoch gewonnen werden ſollte, ſo führt ſie zu Beſchränkungen des früher unbedingt Behaupteten und läßt den Zweifel zurück an der unbedingten Gültigkeit der frühern zuverſichtlichen Annahmen; will ſie aber gar nicht gelingen, ſo erheben ſich noch dringendere Zweifel an der Widerſpruchloſigkeit der verſchiedenen wiſſenſchaftlichen Geſichtspunkte und der Verfahrungsweiſen, welche ſie mit einander verbinden ſollen. Genug die Erweiterung der Erkenntniſſe, von welcher der unbefangene Dogmatismus nur Beſtätigung ſeiner Grundſätze und Folgerungen erwartete, führt viel-

mehr Unsicherheit und Streit über die ersten Ueberzeugungen herbei. Die zweiten Gedanken eines reifern Nachdenkens bestreiten die ersten Gedanken; in der Mittheilung der Gedanken tritt der einen Ueberzeugung der Widerspruch einer andern Ueberzeugung entgegen. Wer hiervon die Erfahrung gemacht hat, wird vorsichtig in seinen Behauptungen. Wer wagt es zu behaupten, daß seine gegenwärtige Ueberzeugung von der Allgemeingültigkeit eines Gedankens auch für alle Zukunft, für alle Vernunft als gültig sich erweisen werde? Wenn der unbefangene Dogmatismus mit voller Zuversicht die zukünftige Bestätigung seiner Ueberzeugungen von der Verständigung aller Menschen erwartete, so schlägt die Erfahrung von dem Streite der Gedanken, welcher nun eingetreten ist, welcher so geringe Aussicht auf endliche Verständigung eröffnet, den jugendlichen Muth der ersten philosophischen Unternehmungen nieder und es erhebt sich nun ein allgemeiner Zweifel an der Möglichkeit eine allgemeingültige Wissenschaft herzustellen. Dies ist der Standpunkt des Skepticismus, welcher den Dogmatismus aus seiner Unbefangenheit reißt. Das Auftreten desselben läßt sich in der Geschichte der Wissenschaft überall nachweisen, wo eine weiter sich ausbreitende Verständigung und eine tiefere Begründung der ersten Versuche in der Philosophie eingeleitet werden soll.

19. Man sieht hieraus, daß der Skepticismus nicht ohne Grund als der Durchgangspunkt von der Meinung zur Wissenschaft angesehn werden kann. Zwar geht ihm der unbefangene Dogmatismus vorher; aber zu einer gründlichen Ausscheidung der Wissenschaft aus ihrer gefährlichen Vermischung mit der gewöhnlichen Meinung bringt er es nicht (vergl. 17); vielmehr ihr entnimmt er seine Grundsätze und Verfahrungsweisen in einem voreiligen Vertrauen auf die Gesundheit des im praktischen Denken geübten Verstandes, des gemeinen oder gesunden Menschenverstandes (**sensus communis, common sense, bon sens**), wie man ihn zu nennen pflegt. Seine Versuche eine sichere Wissenschaft aus den Meinungen der Menschen herauszuschälen sind noch unreif. Erst der Skepticismus lehrt uns alles bezweifeln, alles prüfen, was die Meinung

bisher gebracht hat. Dann wird ſich zeigen, ob irgend ein Gedanke haften bleibt, welcher durch keinen Zweifel erſchüttert werden kann. Seine Prüfung iſt freilich ohne Hoffnung des Erfolgs; ſie ſtützt ſich aber auf einen ſtrengen Maßſtab der wiſſenſchaftlichen Einſicht. Dies ſieht man daran, daß er das Allgemeine und die Einheit der Wiſſenſchaft ohne alle Beſchränkung fordert. Zwar hat auch der unbefangene Dogmatismus ſeine Abſicht auf eine allgemeine und in ſich zuſammengeſchloſſene, in Einigkeit mit ſich lebende Wiſſenſchaft gerichtet, indem er hofft, daß ſeine allgemeinen Grundſätze immerfort ſich bewähren und die Folgerungen aus ihnen zu einer übereinſtimmenden Erkenntniß der Wahrheit führen werden; aber ſeine Gedanken ſind doch nur auf eine in das Unbeſtimmte gehende Erweiterung des Wiſſens gerichtet, dem entſprechend zerſtreuen ſich auch ſeine Grundſätze in eine unbeſtimmte Vielheit und die Methoden der Folgerung, welche an ſie ſich anſchließen, ſtellen ſich ebenſo vielfältig dar, wie ihre Anknüpfungspunkte. So entwickeln ſich die Gedanken des unbefangenen Dogmatismus nur aus der Mitte heraus und bleiben in der Mitte; weder ein letzter Grundſatz wird von ihnen aufgeſucht, noch ein endlicher Abſchluß erwartet. Von anderer Art iſt der Sinn des Skepticismus. Für das ſichere Erkennen fordert er einen letzten Grundſatz, welcher unerſchütterlich feſtſtehen ſoll. So lange er nicht gefunden iſt, will er beim Zweifel beharren. Sein Grundſatz iſt: alles iſt zu bezweifeln, was nicht unwiderleglich bewieſen iſt. Ihn wendet er praktiſch auf die Prüfung aller unſerer Gedanken an. Er fordert eine Allgemeingültigkeit der Erkenntniß im ſtrengſten Sinne und mithin, daß jeder wahre Gedanken ſich durch das Ganze der Wiſſenſchaft bewähre, von aller Zeit und jeder Vernunft anerkannt werden müſſe, jedem andern Gedanken gegenüber ſich rechtfertigen laſſe. Eben hierauf, daß eine ſolche Unerſchütterlichkeit in den Grundſätzen, eine ſolche Allgemeingültigkeit der Gedanken ſich nicht werde darthun laſſen, gründet er ſeine Zweifel. Daher hat ſeine Zurückhaltung von jeder Meinung auch eine ganz allgemeine Haltung, und ſein Urtheil erſtreckt ſich über alles Denken. In ſeiner Hoffnungsloſigkeit meint er anneh-

men zu dürfen, daß kein Denken den Forderungen, welche an das Wiſſen geſtellt werden müßten, würde entſprechen können.

20. Zur Prüfung dieſes Standpunktes in der Philoſophie muß man vor allem ſeine Tragweite genau beſtimmen. Es würde nicht richtig ſein, wenn man dem Skepticismus die Behauptung Schuld gäbe, daß wir nichts wiſſen. Nur ein unvorſichtiger Ausdruck iſt es, wenn der Skeptiker zu einem völligen Nichtwiſſen ſich bekennt, und zu leicht iſt die Widerlegung des Skepticismus ausgefallen, wenn man ſie in einem ſolchen Bekenntniß ſeines Wiſſens von ſeinem Nichtwiſſen zu finden glaubte. Dieſes Wiſſen von ſeinem Nichtwiſſen geſteht der Skepticismus zu und findet es mit ſeinem Standpunkte vereinbar; er behauptet daher auch nicht, daß wir durchaus nichts wiſſen. Indem der Zweifel alles unſer Denken zu prüfen unternimmt, kann er das Wiſſen von dem Denken, welches geprüft werden ſoll, nicht von ſich zurückweiſen, aber er kann zu dem Ergebniſſe ſeiner Prüfung kommen, daß alles das vorgekommene Denken nichts Sicheres, nichts Allgemeingültiges, kein ewige, unwiderlegliche Wahrheit darbiete. Hierin beſteht ſein Fortſchritt gegen den unbefangenen Dogmatismus, daß er auf eine ſorgfältigere Unterſuchung über den Gehalt unſeres gewöhnlichen Denkens eingeht. Wenn er nun dabei auf das Ergebniß zu kommen glaubt, daß alles unſer Denken den Forderungen nicht entſpreche, welche wir an eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß zu ſtellen haben, ſo verwirft er doch deswegen nicht die Kenntniß der unſichern, ſchwankenden Meinungen, welche augenblicklich uns mit Ueberzeugung erfüllen, alsbald aber auch andern, oft ganz entgegengeſetzten Meinungen die Stelle räumen müſſen. Sein Wiſſen von dieſen Meinungen geſteht der Skeptiker zu. Im Gegenſatz gegen das allgemeingültige Wiſſen einer beſtändigen, ewigen Wahrheit, welches die Wiſſenſchaft ſuchen ſoll, wird nun dieſes Wiſſen vergänglicher, eben ſo ſchnell auftauchender, wie wieder verſchwindender Wahrheiten das Wiſſen von den Erſcheinungen genannt. Ihre Wahrheit läßt ſich nicht bezweifeln, weil ſie den Gegenſtand der ſkeptiſchen Beurtheilung abgeben. Sie ſind vorhanden; ſie finden ſich in unſerm Bewußtſein; das

läßt ſich nicht leugnen, wenn ſie auch nur als Meinungen in uns vorkommen ſollten. Dies alſo iſt der reine Ausdruck des ſkeptiſchen Standpunktes, daß er nur die Wahrheit der Erſcheinungen anerkennt, aber bezweifelt, ob das, was wir Wiſſenſchaft nennen, mehr ſein könnte, als die Erkenntniß von Erſcheinungen.

21. Im Standpunkt des Skepticismus liegt auch der Gedanke an das denkende Ich; denn er geht aus einer Prüfung der im Ich vorkommenden Gedanken hervor. Daher iſt mit Recht geſagt worden, das Denken und das Ich ließen ſich nicht bezweifeln. Aber das Ich behauptet ſich vor der ſkeptiſchen Beurtheilung unſeres Denkens nicht in ſeinem bleibenden Sein, ſondern nur in dem Wechſel ſeiner Gedanken und daher würde es voreilig ſein, wenn daraus, daß der Zweifel das Ich nicht bezweifeln kann, darauf geſchloſſen werden ſollte, daß wir das Ich als bleibendes Weſen, die Subſtanz des Ich, wie man zu ſagen pflegt, als ein ſicheres Princip für weitere Forſchungen anerkennen müßten. Auf dieſem Wege gelangt man nur in einem Sprunge zu einem bleibenden Weſen, welches der Erſcheinung zu Grunde liegt. Der Skepticismus betrachtet das Ich nur als einen Beſtandtheil der Erſcheinungen oder Vorſtellungen, welche ihm vorkommen; die Vorſtellung des Ich tritt ſelbſt im Wechſel der veränderlichen Gedanken auf; heute iſt das Ich anders als es geſtern war; in jedem Augenblicke erſcheint es anders. Der Skepticismus löſt die Erſcheinungen in ihre Beſtandtheile auf um zu ſehen, ob in ihnen etwas Allgemeingültiges ſich entdecken laſſe; dabei können aber nur Beſtandtheile der Erſcheinungen zu Tage kommen, kleinere Erſcheinungen, gegen welche die aufgelösten Erſcheinungen als größere Zuſammenſetzungen ſich darſtellen. In einer ſolchen Analyſe der Erſcheinungen kommt auch der Gedanke unſeres Ich zum Vorſchein. Er behauptet allerdings einen Vorzug vor andern Gedanken, denn es wird der Beobachtung der Erſcheinungen, welche der Skepticismus betreibt, nicht entgehn können, daß dieſer Gedanke des Ich überall ſich eindrängt, keinen Augenblick uns verläßt, bei jeder andern Erſcheinung uns wiederkehrt, nur in wechſelnder Geſtalt, mit

andern Beſtandtheilen der Erſcheinung vermiſcht, weil alle Gedanken, welche der Zweifel bedenkt, als Gedanken und Erſcheinungen im Ich ſich darſtellen. Dies giebt ihm jedoch keinen höhern Werth; er bleibt ein Beſtandtheil der Erſcheinungen, in demſelben Wechſel begriffen, in welchem alle Erſcheinungen ſich zeigen; auf Allgemeingültigkeit kann er keinen Anſpruch machen, weil niemand uns dafür ſtehen kann, daß dieſes Ich morgen noch bleiben werde, was es heute iſt, weil es vielmehr in jedem Augenblicke ſeines Denkens etwas anderes bedeutet. So bleibt der Gedanke des Ich eine Erſcheinung, wenn auch eine Erſcheinung, welche unter andern Erſcheinungen uns bisher immer wieder vorgekommen iſt.

Es ſchien nöthig dieſe Bemerkungen hier einzuſchieben, weil der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe die Meinung ſich aufzudrängen pflegt, daß man in dem Gedanken des Ich einen ſichern Halt gegen den Zweifel finden könnte, welcher nur die Erkenntniß der Erſcheinungen uns zugeſtehn will. In dieſer Meinung hat Carteſius geglaubt in dem Grundſatze: ich denke, alſo bin ich, eine unumſtößliche Grundlage für ſeinen Dogmatismus zu finden, und dieſe Anſicht hat ſich in der Ueberlieferung der Philoſophie, wenn auch unter wechſelnden Geſtalten, ſehr weit verbreitet. Sie iſt nur ein Nothbehelf derer, welche den Skepticismus nicht beſſer von ſich abzuwehren wiſſen. Das Denken des Ich beweiſt nur das Sein des Ich als eine gegenwärtig vorhandene Erſcheinung; von ihm iſt ein weiter Schritt bis zum Beweiſe, daß dieſes Ich, wenn es auch in jedem Gedanken uns wiederkehrt, eine bleibende Subſtanz, ein ewig Wahres iſt oder als eine allgemeingültige Wahrheit, welche der Erſcheinung zu Grunde liegt, behauptet werden darf.

22. Wenn der Skepticismus ſeinem Standpunkte getreu bleibt, ſo kann er nur über die Erſcheinungen, welche in unſerm Bewußtſein vorkommen, etwas ausſagen, wie ſie bisher uns vorgekommen ſind, weil er nur der Prüfung unſerer Gedanken ſich widmet. Die gewöhnliche Meinung zwar iſt geneigt ihre Folgerungen aus dieſen Erſcheinungen zu ziehn und nach den bisherigen Erſcheinungen das Künftige zu beurtheilen; aber eben vor dieſer Voreiligkeit der gemeinen Meinung warnt uns der Zweifel. Unter unſern bisherigen Gedanken

hat ſich nun, wie angenommen wird, nichts Sicheres und Allgemeingültiges, kein Wiſſen, nachweiſen laſſen; hierdurch kann die gemeine Meinung verleitet werden anzunehmen, daß auch künftig kein Wiſſen ſich zeigen werde und das Wiſſen unmöglich ſei; aber der Skepticismus muß ſich ſolchen Folgerungen entziehn. Was er für die Begründung der Wiſſenſchaft leiſtet, beſchränkt ſich darauf die Wahrheit und unbedingte Zuverläſſigkeit der Erſcheinungen feſtzuſtellen. Sie ſagen Thatſachen, Data der Erfahrung aus, welche einſt oder jetzt zur Erſcheinung gekommen ſind. Dies berührt das Wirkliche, aber nicht das Mögliche oder Unmögliche. Daher warnt der Skepticismus vor dem voreiligen Abſchließen allgemeiner Grundſätze, welche auch über das Zukünftige und Mögliche oder Unmögliche etwas ausſagen würden, und vor dem Vertrauen auf allgemeingültige Methoden, mögen ſie aus allgemeinen Grundſätzen oder aus beſondern Thatſachen der Erfahrung Folgerungen ziehn. Ein allgemeiner Grundſatz aber würde es ſein, wenn man behaupten wollte, kein Denken könne ein Wiſſen ſein. Nach dem Standpunkte des Skepticismus würde dies nur daraus gefolgert werden können, daß bisher unter unſern Gedanken kein ſicheres Ergebniß ſich gefunden hätte, wenn man ſich erlaubte alles Denken nach dem bisherigen Denken zu beurtheilen. Der Meinung oder dem unbefangenen Dogmatismus könnte es anſtehn die bisherige Erfahrung zum Maßſtabe für alle Zukunft zu machen; der vorſichtige Skepticismus muß ſich dies verſagen, weil es nur nach dem Grundſatze geſchehen könnte, wie es bisher war, wird es immer ſein.

Es muß als ein beiläufiger Gewinn des Skeptismus angeſehn werden, welcher von ihm nicht beabſichtigt wird, daß er die unbedingte Zuverläſſigkeit der Erſcheinungen feſtſtellt. Seine Abſicht geht nur auf eine Beurtheilung der wiſſenſchaftlichen Verſuche des Dogmatismus, indem er aber unſer Denken kritiſirt, ſtößt er auf ein Element deſſelben, welches jeder Kritik ſpottet. Die Erſcheinungen laſſen ſich von keinem Zweifel erſchüttern. Sie täuſchen nicht. Die gewöhnliche Meinung und der unbefangene Dogmatismus haben ſich wohl zuweilen zu der Anſicht verleiten laſſen,

daß auch die Erſcheinungen oder, wie man ſich auszudrücken pflegt, die Sinne, welche uns die Erſcheinungen vorführen, uns täuſchen könnten; aber nur dadurch iſt dies geſchehen, daß ſie nicht ſcharf genug unterſchieden, was in unſerm Denken von der Erſcheinung und was von Folgerungen aus der Erſcheinung an die Hand gegeben wird. Indem der Zweifel die Erſcheinungen von den aus ihr gezogenen voreiligen Schlüſſen ablöſt, kommt er dazu die unbeſtreitbare Zuverläſſigkeit jener, die Trüglichkeit dieſer zu erkennen. Jede Erſcheinung kommt uns in einer ſinnlichen Empfindung zu; was empfunden wird, wird empfunden; in der Empfindung iſt es gewiß vorhanden; es erſcheint in ihr und dieſe Erſcheinung kann von niemanden geleugnet werden. Die ſinnliche Empfindung als Erſcheinung im Bewußtſein erzwingt ſich Beiſtimmung; dieß iſt die Macht der natürlichen Erſcheinungen über unſer Denken. Daß etwas als ſüß erſcheine, ſagt daher der Skeptiker, leugne ich nicht, ob aber etwas ſüß ſei, wage ich nicht zu behaupten. Hierin liegt die Unterſcheidung zwiſchen der Erſcheinung eines Etwas und zwiſchen dem wahren Sein deſſelben. Jene iſt uns offenbar in der ſinnlichen Empfindung, dieſes aber iſt verborgen gleichſam hinter der Erſcheinung, ein unbekanntes Etwas. Die gemeine Meinung ſchließt ſchnell auf dieſes verborgene Etwas, auf das Erſcheinende, ſei es auf das Ich oder auf die äußern Dinge; ſie legt dieſen Dingen oder Subſtanzen das bei, was in ihren Erſcheinungen offenbar wird. Dem Ich ſchreibt ſie die Empfindung des Süßen, des Warmen u. ſ. w., und das Denken zu, welches über dieſe Erſcheinungen ſich verbreitet, eben ſo den äußern Dingen die Süßigkeit, die Wärme u. ſ. w., voreilig und uneingedenk, daß in dieſen Erſcheinungen etwas Scheinbares an die Dinge ſich angeſetzt haben könnte. Hierauf aber wird ſie aufmerkſam gemacht durch die Fälle, in welchen ſie ſich beklagt, daß die Sinne oder die Erſcheinungen ſie getäuſcht hätten. Wenn ſie den Thurm, welcher in der Ferne ihr rund erſchien, in der Nähe eckig findet, ſo ſoll der Sinn ſie getäuſcht haben; aber er erſchien in der Ferne wirklich rund und die Täuſchung lag nur in dem voreiligen Schluſſe, daß er in Wahrheit rund ſei und immer rund erſcheinen werde. Dieſe Klagen nimmt der unbefangene Dogmatismus auf; er mißtraut den ſinnlichen Eigenſchaften, welche man dem Ich und den äußern Dingen in der gewöhnlichen Meinung beizulegen pflegt, und will durch tiefer gehende Schlüſſe die Wahrheit, welche den Erſcheinungen zu Grunde liegt, alſo die überſinnliche Wahrheit erforſchen. Richtig iſt es nun wohl, daß unſer Nachdenken nicht dabei ſtehen bleiben kann dem Ich die ſinnlichen Empfindungen, den äußern Dingen die ſinnlichen Eigenſchaften beizulegen, welche die gewöhnliche Meinung von ihnen erſchließen zu können meint, denn dieſe Empfin-

dungen und Eigenſchaften bleiben ihnen nicht, ſie kommen nur unter Umſtänden an ihnen zur Erſcheinung; aber die Schlüſſe des Dogmatismus, welche das hinter den Erſcheinungen Verborgene ergründen wollen, ſind nicht weniger unſicher. Man will die Erſcheinungen aus dem geiſtig erſcheinenden, denkenden Ich oder aus den äußern, körperlich erſcheinenden Dingen erklären, als wenn dieſe Subſtanzen nicht eben nur nach ihren Erſcheinungen vorgeſtellt würden. Die ſpiritualiſtiſche und die naturaliſtiſche Erklärung der Erſcheinungen ſind beide nur Hypotheſen. Wenn die Schlüſſe des Dogmatismus auf das wahre, überſinnliche Sein der Dinge ſicher ſein ſollten, ſo müßten ſie auf ſichern Grundſätzen beruhn; ſolche Grundſätze kann aber der Skepticismus nicht anerkennen. Die Erklärung der Erſcheinungen aus ihren Urſachen bleibt ihm verſagt, weil er dem Grundſatze nicht trauen kann, daß jede Erſcheinung eine Wirkung ſei und eine Urſache haben müſſe. So kommt er zwar zur Annahme eines überſinnlichen Etwas, welches von den Erſcheinungen unterſchieden werden müſſe, aber gebraucht dieſe Annahme auch nur dazu die Anſprüche der Meinung und des Dogmatismus auf die Erkennbarkeit dieſes Etwas zurückzuweiſen und in das Licht zu ſetzen, daß wir zwar Erſcheinungen erkennen, aber mit dieſer Erkenntniß doch nicht die Wahrheit erſchöpft und den Forderungen der Wiſſenſchaft Genüge geſchehn iſt. Vielmehr die rechte Wahrheit bleibt uns doch verborgen; in den Erſcheinungen haben wir Andeutungen derſelben, welche wir aber nicht zu deuten wiſſen. Dies iſt das Ergebniß des Skepticismus, welches ihm aus ſeiner Prüfung unſeres Denkens hervorgeht.

23. Die Grenzen, welche der Skepticismus ſich vorſchreibt, ſind doch nicht leicht inne zu halten. Er erinnert ſich beſtändig an dieſelben und kein Standpunkt des philoſophiſchen Nachdenkens iſt mehr als er bemüht geweſen ſie zu bewahren. Es liegt in ſeinem Intereſſe an ſie zu erinnern, weil er überhaupt darauf fußt die Schranken unſerer Erkenntniß uns einzuſchärfen. Er rühmt ſich die beſcheidene Philoſophie zu ſein; indem er aber ſeine Beſcheidenheit dem Stolze dogmatiſcher Syſteme entgegenſetzt, geräth er in Gefahr über ſie die Philoſophie zu vergeſſen. Am ſchwerſten fällt es ihm die Grenze ſeines Urtheils innezuhalten, welche ihm vorſchreibt es nur auf das bisherige Denken zu erſtrecken, aber nichts darüber zu entſcheiden, wie das künftige Denken zum Wiſſen

ſich verhalten werde. Nicht allein das gemeine Denken und die dogmatiſche Neigung wendet ſich der Anſicht zu, daß es künftig nicht eben viel anders ſein werde, als es bisher war; auch der Skepticismus möchte uns auf ſeinem Standpunkte feſthalten, d. h. lehren, daß wir das Denken morgen wie heute zu beurtheilen hätten; er betrachtet den Zweifel nicht als einen Durchgangspunkt zum Wiſſen, ſondern als das Ergebniß einer lange geübten Prüfung; er will ihn nicht allein zur Forſchung anwenden als ein Mittel um von den Vorurtheilen der gewöhnlichen Meinung und des Dogmatismus frei zu werden; ſondern er denkt bei ſeinem Standpunkte ſtehen zu bleiben. Und in der That anders kann er nicht, wenn er eine Lehre ſein will und eine Lehre muß er bezwecken, wenn er als einen Fortſchritt in der wiſſenſchaftlichen Entwicklung, als eine Befreiung von den Meinungen des Dogmatismus ſich betrachtet. Am wenigſten würden wir ſeiner unter den Standpunkten der philoſophiſchen Unterſuchung zu gedenken haben, wenn er nicht darauf Anſpruch machte eine Lehre zu bringen und zwar eine Lehre über das Allgemeine unſeres Denkens. Daher ſieht ſich der Skepticismus in der folgerichtigen Entwicklung ſeiner Gedanken dazu genöthigt mit der gewöhnlichen Meinung zu gehn und aus dem bisherigen Denken auf alles Denken zu ſchließen. Wie wir bisher geforſcht und kein Wiſſen gefunden haben, ſo ſollen wir auch beſtändig beim Forſchen bleiben und keinen Gedanken abſchließen. Sonſt würde der Skepticismus ſeinen Standpunkt nicht bewahren können; jeder Augenblick würde ihn widerlegen können, indem er einen Grundſatz oder eine Methode des Denkens von unbeſtreitbarer Sicherheit entdecken ließe. Drückte er nur das Ergebniß aus, daß er in allem bisherigen Denken kein Wiſſen gefunden habe, ſo wäre er nur eine hiſtoriſche Lehre; um ſich die Bedeutung eines philoſophiſchen Geſichtspunkts zu geben muß er ausſagen, daß wir auch künftig, daß wir zu keiner Zeit wiſſen können. An die Stelle der Meinung muß er darauf ausgehn für immer den Zweifel zu ſetzen. Hiermit aber iſt er in der That über den Standpunkt hinausgerückt, welchen er behaupten wollte. Er hat ſich damit ſelbſt wider-

legt. Denn von dem Vorhaben nur das bisherige Denken zu prüfen um von jeder Meinung sich frei zu halten, ist er nun zu einer Prüfung der Kräfte übergegangen, welche in unserm Denken ihre Rolle spielen. Er glaubt von ihnen annehmen zu dürfen, daß sie dem Unternehmen eine sichere wissenschaftliche Ueberzeugung zu begründen nicht gewachsen sind, und kommt dadurch zu dem Ergebniß, daß wir nicht wissen können. Dies spricht sich in seiner Lehre aus, daß wir nur Erscheinungen zu erkennen vermögen, aber nicht das übersinnliche Etwas, die Dinge an sich, die reine Wahrheit des Seins. Dieser Gegensatz zwischen den Erscheinungen und dem übersinnlichen, uns aber verborgenen Sein drückt nur den Gedanken aus, daß unser Erkenntnißvermögen von Schein so befangen ist, daß es zur Wahrheit nicht durchdringen kann. Um ihn zu rechtfertigen muß aber der Skepticismus in eine Untersuchung der Kräfte eingehn, welche unser Denken bestimmen, und er schlägt dadurch in eine höhere Stufe seiner Entwicklung um, welche wir mit dem Namen der Kritik des Erkenntnißvermögens oder des Kriticismus bezeichnen können.

Um den Folgerungen zu entgehn, welche hier gezogen worden sind, haben die Skeptiker gemeint, daß sie keine Lehre aufstellen, sondern eine Meinung, ein Leiden ihres Geistes ausdrücken wollten. Wenn aber nur dies ihre Absicht wäre, so würden sie auch ihren Widerspruch gegen die Meinung und den Dogmatismus ganz aufgeben können, denn auch diese sind nur Meinungen und ein Leiden des Geistes, welches in der Entwickelung der Erscheinungen uns trifft. Zwar hat der Skepticismus, um diesen Einwurf zu beseitigen, den Unterschied geltend gemacht zwischen den leidenschaftlichen Bewegungen unserer Seele, in welchen wir uns zum Beifall und zur hartnäckigen Behauptung trügerischer Meinungen hinreißen ließen, und zwischen der ruhigen Meinung des Skepticismus, welcher leidenschaftlos bei der Ueberlegung der Meinungen sein Urtheil zurückhielte; daß er aber zu einer solchen erhabenen Ruhe des Geistes führen könnte, muß er selbst aufgeben, weil er zu dem Ergebniß gelangt, daß wir in unserem Denken den Erscheinungen hingegeben sind, welche uns bald ruhiger, bald leidenschaftlicher bewegen, und daß auch die Meinungen und der dogmatische Beifall, welcher ihnen gezollt wird, zu diesen nicht abzuwehrenden Bewegungen unserer Seele gehören. Die hier an-

gedeutete Richtung der ſkeptiſchen Gedanken gehört der praktiſchen Philoſophie an. In ihr ſcheitert der Skepticismus in derſelben Weiſe, wie in der theoretiſchen, indem er auf die Frage geführt wird, wie weit die Bezwingung der Leidenſchaften uns möglich ſei; denn dieſe Frage gehört der Kritik unſeres praktiſchen Vermögens an. Daß er dieſer Umwandlung ſeiner Unterſuchungen in den Kriticismus nicht entgehen kann, hat ſich auch in ſeiner Geſchichte deutlich genug gezeigt, denn die Sätze der Skeptiker ſind voll der Fragen nach dem, was in unſerer Gewalt iſt und nicht in unſerer Gewalt, und beſchäftigen ſich unaufhörlich mit den Unterſuchungen über die Kräfte der menſchlichen Seele beſonders zum Erkennen.

24. Von der Meinung und dem unbefangenen, aber auch unvorſichtigen Dogmatismus aufſteigend zur Wiſſenſchaft können wir den Zweifel nicht beſeitigen; zur Sichtung der Meinungen und voreiligen Annahmen iſt er uns unentbehrlich als ein Durchgangspunkt, aber nicht als ein Standpunkt, welchen wir in der Philoſophie feſthalten müßten und über welchen wir nicht hinauskönnten. Wir müſſen ihn in den Schranken ſeiner Berechtigung halten. Dies unternimmt der Kriticismus, welcher vom Skepticismus etwas beibehält, aber ſeinen Gebrauch in feſte Grenzen zu bringen ſucht, indem er den Zweifel in Kritik umſetzt. Zunächſt jedoch richtet ſich die Kritik nur an ein vorhandenes Denken, ſo wie der Skepticismus nur mit dem bisherigen Denken zu thun hat, und unterſcheidet ſich vom Zweifel nur dadurch, daß ſie nicht blos deswegen einem Gedanken ihren Beifall verſagt, weil er keine Ueberzeugung gewährt, ſondern beſtimmte Gründe dafür aufſucht. Der unbeſtimmte Zweifel hat keinen wiſſenſchaftlichen Werth, die Kritik aus beſtimmten Gründen kann einen ſolchen in Anſpruch nehmen. Zu ihr gehört zuerſt ein feſter Maßſtab für das Wiſſen und alsdann die Beurtheilung des vorhandenen Denkens nach dieſem Maßſtabe. Den erſten kann auch der Zweifel nicht ganz entbehren. Denn wenn er das vorhandene Denken für kein Wiſſen gelten laſſen will, ſo ſetzt dies voraus, daß er an ihm etwas vermißt, was zum Wiſſen erfordert wird. Aber der Skepticismus kann über dieſen Maßſtab doch keine feſte Beſtimmung faſſen, weil er ſonſt die Feſt-

ſtellungen über denſelben für ein Wiſſen erklären würde. Der Kriticismus glaubt dies zu können, weil er dem Zweifel ſeine Grenzen ſetzt. Die kritiſche Beurtheilung des vorhandenen Denkens nach dieſem Maßſtabe wendet ſich aber zu einer Unterſcheidung ſeiner Beſtandtheile. Denn alle Kritik ſondert. So wie ſie über das bisherige Denken ſich erſtreckt, findet ſie in ihm zwei Arten der Elemente verbunden. Das eine hat unzweifelhafte Sicherheit; es beſteht in den Erſcheinungen, welchen wir unbedingt trauen dürfen. Im Denken iſt daher auch kein reiner Irrthum, kein reiner Schein zu finden. Das andere aber beſteht in Vermuthungen über die verborgenen Gründe der Erſcheinungen. Wir denken zu den Erſcheinungen ein Etwas hinzu, welches ihnen zu Grunde liegt; die Erſcheinungen weiſen auf daſſelbe hin, laſſen es aber nicht erkennen (22 Anm.); mit dem in den Erſcheinungen wirklich Erkannten verbindet ſich nun eine Fiction der Einbildungskraft über das ihrer Erſcheinung zu Grunde liegende Sein; dieſe Verbindung beider Elemente nennen wir eine Vermuthung, eine Hypotheſe. Darin liegt die Gefahr des Irrthums; denn die Verbindung iſt nicht geſetzmäßig geſchloſſen; die Einbildungskraft kann das Richtige vielleicht treffen, ſie kann auch irren. In der Hypotheſe haben wir nur eine Meinung, wenn ſie auch eine richtige Meinung ſein ſollte; denn auf geſetzmäßigem, allgemeingültigem Wege iſt ſie nicht zu Stande gekommen. So ſondert die Kritik die Elemente unſeres Denkens und geſteht uns dabei auch ein Denken zu, welches über die Erſcheinungen hinausgeht, iſt aber auch beſorgt, daß es in Irrthümer ſtürzen könnte. Eben deswegen bleibt nun der Kriticismus nicht bei der Kritik des bisherigen Denkens ſtehen, ſondern erhebt ſich zu der Unterſuchung alles Denkens, indem er die Frage vorlegt, ob es möglich ſei, daß wir nicht bloß hypothetiſch und in einem unregelmäßigen Denken unſerer Einbildungskraft, ſondern nach den Geſetzen unſeres Denkens etwas Sicheres über den Grund der Erſcheinungen ermitteln können. Dies iſt die Aufgabe des Kriticismus, welcher die Geſetze unſeres Erkenntnißvermögens zu erforſchen unter-

nimmt um darüber bestimmen zu können, wie weit die Kräfte unseres Denkens reichen.

1. Daß kein reiner, absoluter Irrthum möglich sei, wird der gewöhnlichen Denkweise dadurch entrückt, daß in ihr hypothetische Annahmen und Fictionen der Einbildungskraft in einem solchen Grade sich häufen, daß von ihnen die wahren Beweggründe, welche zu ihnen geführt haben, unsern Augen entrückt werden. Schon der Skepticismus kann die Meinung, daß es absolute Irrthümer gebe, widerlegen, indem er darauf hinweist, daß in jedem Denken eine Erkenntniß seiner Erscheinung, ein richtiges Bewußtsein von sich selbst und im Zweifel selbst ein Wissen von seinem Nichtwissen ist. Aber dem Skepticismus ist hieran wenig gelegen; mit der Bestreitung der Irthümer, der Vorurtheile beschäftigt, trägt er die Neigung in sich ihre Macht und Größe zu übertreiben, nicht aber sie auf ihren richtigen Werth herabzusetzen. Erst die Kritik läßt ihnen Gerechtigkeit widerfahren, indem sie das Wahre und das Falsche in ihnen unterscheidet. Sie findet, daß sie Ueberzeugung nur dadurch gewinnen können, daß die Macht der Wahrheit in ihnen vertreten ist, daß ein Beweggrund, welcher das Richtige will, wenn er es auch verfehlt, zu ihnen antreibt. Die Ueberzeugung, welche er mit sich führt, verbreitet sich alsdann auch über das Hypothetische, welches mit ihm verbunden wird, aber eben wegen dieser ungesetzmäßigen, nicht gerechtfertigten Verbindung einer unleugbaren Wahrheit mit einer Fiction der Einbildungskraft kann auch die Ueberzeugung im Irrthum nicht vollkommen sein, wie hartnäckig er sich auch festsetzen möge. Denn auch davon bleibt ein Bewußtsein uns zurück, wiewohl oft unterdrückt, daß wir nur durch eine hypothetische Annahme zu ihm gelangt sind. Hiervon, daß nur eine mangelhafte Ueberzeugung im Irrthum gehegt wird, giebt den Beweis, daß wir keinen Irrthum für unwiderleglich und unerschütterlich halten. Die Kritik weiß ihn zu erschüttern, indem sie die Bestandtheile, aus welchen seine Verwirrung sich gebildet hat, zur Unterscheidung bringt und auf die eine Seite den richtigen Beweggrund stellt um ihn für weitere Forschung aufzubewahren, auf die andere Seite die Fiction der Einbildungskraft um sie in der Schwebe zu halten und noch weitern Prüfungen sie zu unterwerfen, ehe über sie entschieden werden kann. Da wir aus Meinungen heraus unsere Wissenschaft uns bilden sollen und dabei auch irrigen Meinungen und Urtheilen begegnen, ist uns diese sondernde Kritik unentbehrlich, denn sie macht unsere Vorurtheile uns begreiflich, indem sie auf ihre Entstehung zurückführt.

2. Wir stoßen hier zuerst auf einen Begriff, über welchen

wir noch oft zu reden haben werden, weil er in einer zweifelhaften Geſtalt durch das ganze Gebiet unſeres Denkens ſich erſtreckt, auf den Begriff des Vermögens. Es tritt uns zuerſt als Erkenntnißvermögen entgegen, weil jede Uebung eines Vermögens, welche uns bekannt werden ſoll, unſer Vermögen zu erkennen, vorausſetzt. Die Schwierigkeiten, welche in dieſem Begriff liegen, laſſen ſich nicht verhehlen. Zu den Erſcheinungen gehört das Vermögen nicht. Daher wird der Skepticismus es ablehnen auf den Gedanken deſſelben einzugehen; es muß den Dingen zugerechnet werden, welche den Erſcheinungen zu Grunde liegen; daß in dieſem verborgenen Gebiete auch ein Vermögen ſeine Stelle finden könne, kann der Skepticismus nicht leugnen. Schon die Kritik aber iſt genöthigt, den Gedanken an das Vermögen herbeizuziehen, weil ſie unter den Elementen unſeres Denkens auch die Annahmen der Einbildungskraft findet, welche das Vermögen ſie zu machen, vorausſetzen. Noch mehr muß der Kriticismus auf ihn eingehen, denn nicht allein fordert er uns dazu auf über das bisherige Denken hinauszugehen und alſo das Vermögen uns beizulegen, mehr zu erkennen, als wir früher erkannt hatten, ſondern er richtet auch ſeine Gedanken darauf das Ganze unſeres Erkenntnißvermögens zu ermeſſen. In dem Gedanken an das Vermögen der Dinge ſteht er im vollſten Einklang mit der gewöhnlichen Meinung und mit dem unbefangenen Dogmatismus, welche überall ein Vermögen vorausſetzen, wo ſie eine Möglichkeit oder eine Wirklichkeit der Entwicklung finden. Und in der That, wie dieſer Gedanke vermieden werden könnte, läßt ſich nicht wohl einſehen. Denn er bezeichnet uns nichts anderes, als daß den Dingen, den Subjecten unſerer Rede und unſeres Denkens, eine Möglichkeit beiwohnt anders zu ſein oder auch nur anders zu erſcheinen, als ſie ſind oder erſcheinen. Einem Subjecte iſt es möglich anders zu erſcheinen, als es erſcheint, d. h. es kann, es vermag anders zu erſcheinen, es hat ein Vermögen anders zu erſcheinen. Mag es dabei bleiben, was es iſt, in ſeinen Erſcheinungen nur ſich ſelbſt erhalten, ſo wird ihm damit doch das Vermögen beigelegt die Erſcheinungen durch ſeine Selbſterhaltungen zu begründen, ſich ſelbſt zu erhalten, indem es dieſelben begründen hilft. Nur der Skepticismus hat das Recht zu zweifeln, ob wir ein Vermögen der Dinge oder Subjecte der Erſcheinung anzunehmen haben, weil er ſeine gänzliche Unwiſſenheit über die Gründe de Erſcheinungen bekennt; wer dagegen annimmt, daß wir von den Dingen wenigſtens ſo viel wiſſen, daß ſie die Erſcheinungen begründen helfen, hat damit ſchon zugegeben, daß wir ihnen ein Vermögen beilegen müſſen. Daß mit der Annahme eines ſolchen Vermögens noch nichts erklärt iſt, muß zugeſtanden werden; es ſetzt nur einen

unbekannten Grund; aber man muß ihn zuerſt geſetzt haben um nachher daran gehen zu können ihn erkennen zu lernen. Der Kriticismus aber ſinnt auf mehr als auf Selbſterhaltung und auf das Vermögen die Erſcheinungen begründen zu helfen; denn er ſetzt nicht ein Vermögen überhaupt, ſondern ein Vermögen zu erkennen und ein ſolches fordert nicht allein die Möglichkeit der Selbſterhaltung, ſondern auch der fortſchreitenden Entwicklung. Wie wir aber dieſer Forderung ausweichen könnten, läßt ſich auch nicht abſehn, wenn wir den Weg der wiſſenſchaftlichen Forſchung uns nicht abſchneiden wollen. Denn in ihr werden wir doch wenigſtens dahin kommen das Vorurtheil zu widerlegen und dies würde ſchon immer ein Fortſchritt im Wiſſen ſein. Jede wiſſenſchaftliche Forſchung muß von der Annahme ausgehn, daß wir die Unwiſſenheit überwinden können, in welcher wir bisher waren; dies kann nur dadurch geſchehn, daß an ihre Stelle ein Wiſſen geſetzt wird, welches vorher nicht vorhanden war; damit aber iſt nur in andern Worten ausgeſprochen, daß dem forſchenden Subjecte ein Vermögen beiwohnt ſein Erkennen weiter zu treiben, als es bisher entwickelt war. Die Möglichkeit Fortſchritte zum Wiſſen zu machen iſt eine unbedingte Vorausſetzung aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen; nur unter dieſer Vorausſetzung können wir die Hoffnung faſſen, welche uns beleben muß, wenn wir nach der Wiſſenſchaft ſtreben ſollen, die Hoffnung, daß wir weiter kommen können in unſerer Erkenntniß.

25. In der Kritik des Erkenntnißvermögens richtet ſich das Nachdenken auf das denkende Ich oder allgemeiner gefaßt auf das denkende Weſen. Der Kriticismus wendet ſich dadurch vom Skepticismus ab, indem er die Gründe der Erſcheinung zu bedenken anfängt. Denn in dem Ich oder dem denkenden Weſen kann er nur einen Grund der Erſcheinungen ſehen, welche in ihm als Umwandlungen ſeines Denkens vorkommen. Die Gründe der Erſcheinungen können nun nicht mehr als völlig unbekannt von ihm geſetzt werden, weil er einen dieſer Gründe als ein denkendes Weſen kennt. Mit dieſem Grunde beſchäftigen ſich die Gedanken des Kriticismus; ſie vertiefen ſich mehr und mehr in ſeiner Erforſchung, indem ſie darauf ausgehen müſſen die Geſetze des Denkens zu erforſchen, von welchen der Kriticismus nachweiſen will, daß ſie unſer Denken in gewiſſe Schranken halten. Er kann daher die Behauptung des Skepticismus nicht feſthalten, daß wir nur Erſcheinungen, über die Gründe der Erſcheinungen aber nichts zu erkennen vermögen;

er muß ſich damit begnügen zu erörtern, daß wir zwar einiges von dieſen Gründen zu erkennen vermögen, aber durch Schranken unſeres Denkvermögens abgehalten werden die volle Wiſſenſchaft zu gewinnen, welche der Dogmatiker zu erreichen hofft. Seine Unterſuchungen wenden ſich nun nicht allen Gründen der Erſcheinung zu, ſondern nur dem einen ihm zunächſt liegenden Grunde, welchen er im denkenden Weſen entdeckt hat. Dies iſt ihm ſeine Aufgabe; vor allen Dingen, meint er, müßten wir nachſehn, was wir erkennen könnten und was nicht; mit Vorſicht, welche durch die Kritik der Meinungen eingegeben wird, hätten wir zunächſt unſere Kräfte zu prüfen und nach Maßgabe derſelben alsdann das Gebiet unſeres Wiſſens, in welchem allein Erfolg ſich erwarten ließe, uns abzuſtecken. Ein mittlerer Weg zwiſchen Skepticismus und Dogmatismus wird uns hierdurch angerathen; auf ihm behauptet der Kriticismus ſeinen Standpunkt. Er gehört der Philoſophie an, weil er das Ganze des wiſſenſchaftlichen Denkens zu erforſchen unternimmt, obwohl er ſehr bedenklich über die Erfolge der wiſſenſchaftlichen Forſchung ſich äußert. Der Skepticismus übertreibt; denn eine Prüfung unſeres Denkens wird von ihm ſelbſt gefordert und in derſelben werden wir nothwendig auf die Unterſcheidung deſſen geführt, was wir geſetzmäßig und mit Zuverſicht behaupten dürfen und was nur eine ſchwärmende Einbildungskraft hinzuzudichten wagt; dieſes ſollen wir ausſcheiden, jenes aber gründlich erforſchen und zu dieſem Zwecke müſſen wir die Geſetze unſeres Denkens unterſuchen; ſie ſind uns nicht fremd, daher werden wir ſie erforſchen können, wie uns die Prüfung unſeres Denkens gebietet. Aber auch der Dogmatismus iſt in Schranken zu halten, weil er den voreiligen Meinungen der gewöhnlichen Denkweiſe folgt, ohne unterſucht zu haben, ob ſie durch die Geſetze unſeres Denkens gerechtfertigt werden; er übertreibt nicht weniger als der Skepticismus, indem er blindlings in die Erforſchung der Gründe der Erſcheinungen ſich ſtürzt, als wenn ſie unſerm Forſchen nicht entgehen könnten. Der mittlere Standpunkt des Kriticismus zwiſchen Skepticismus und Dogmatismus verräth ſich nun auch darin, daß er mit dem letzteren die Er-

kennbarkeit des denkenden Weſens annimmt und faſt ganz wie dieſer nach gewöhnlicher Meinung den Erſcheinungen, welche wir in uns finden, das Ich als denkende Subſtanz zu Grunde legt, davon überzeugt, daß wir es aus ſeinen Erſcheinungen erforſchen können, wenn auch nicht in allen Stücken, doch ſo weit es durch die Geſetze ſeines Denkens beſtimmt iſt, wärend er die Erkennbarkeit anderer Subſtanzen aus ihren Erſcheinungen mit dem letztern bezweifelt. Nur aus dieſer mittleren Stellung iſt es erklärbar, daß er früher an die Erforſchung der Geſetze des Denkens als an die Erforſchung der Geſetze des Seins geht und die Erkenntnißlehre der Lehre vom Sein vorzieht.

Es iſt ſchon früher darauf hingewieſen worden, daß der Skepticismus unwillkürlich auf die Unterſuchungen des Kriticismus geführt wird (23 Anm.). Es wird daher auch nicht behauptet werden können, daß Kant zuerſt die kritiſchen Unterſuchungen des Erkenntnißvermögens begonnen habe. Der Standpunkt des Kriticismus läßt ſich in der Formel ausdrücken, daß wir nichts weiter erkennen könnten, als daß wir nichts erkennen könnten, bei welcher man nur bemerken muß, daß ihr Nachſatz durch den Vorderſatz beſchränkt wird; denn ſie will ausſagen, daß wir nur die Geſetze und in ihnen die Schranken unſeres Denkens zu erkennen vermöchten. Dieſe Formel iſt alt. Kants Verdienſt um den Kriticismus beſchränkt ſich darauf, den Unterſchied zwiſchen ihm und dem Skepticismus genauer beſtimmt zu haben; er hat ihm dadurch eine ſo ausgeprägte Geſtalt gegeben, daß wir gegenwärtig über ihn nicht wohl reden können, ohne an dieſe zu denken. Daher werden wir uns einige Bemerkungen über Kants Kriticismus hier einzuſchieben erlauben müſſen. Daß er den erwähnten Unterſchied ganz genau gekannt hätte, wird ſich doch nicht behaupten laſſen. Die Kantiſche Kritik iſt ſchon in ihrer Anlage verfehlt, indem ſie ohne weitern Grund in drei Kritiken ſich zerlegt, von welchen die Kritik der Urtheilskraft uns hier nur inſofern berühren würde, als ſie die Blößen in dem Zuſammenhange zu decken beſtimmt iſt. Die Unterſcheidung dieſer Kritiken zeigt aber, daß Kant den Standpunkt des Kriticismus nicht rein gefaßt hat, weil er nicht allein die Erkenntnißkraft, ſondern auch den Willen des denkenden Weſens zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchung macht, wärend der Kriticismus nur die Unterſuchung der erſtern fordert, denn, wie wir früher ſagten, nicht das Weſen des Ich in allen Stücken, ſondern nur ſeinem Denken nach muß dieſer als den Gegenſtand einer er-

folgreichen Forſchung anſehn. Kant geht noch weiter in ſeinen Abweichungen von dem, was die Denkweiſe der kritiſchen Philoſophie vorſchreibt. Er erklärt die Forderungen der praktiſchen Vernunft für unbedingt, während die Forderungen der theoretiſchen Vernunft nur bedingt ſein ſollen; hierdurch wird er auf ſeine Lehre vom Primat der praktiſchen vor der theoretiſchen Vernunft geführt, welche in folgerichtiger Durchführung damit enden würde, daß unſer Urtheil über das Erkennen unſerm Urtheil über den Willen ſich zu unterwerfen hätte und daß mithin auch das letztere zuerſt ſeine Entſcheidung zu geben hätte, ehe über das erſtere entſchieden werden könnte. Dies müßte zu einer völligen Umkehr des kritiſchen Verfahrens führen; man hätte erſt den praktiſchen Menſchen, dann ſein Erkenntnißvermögen zu unterſuchen. So weit aber iſt Kant nicht gegangen. In richtiger Einſicht der kritiſchen Aufgabe hat er die Kritik der theoretiſchen Vernunft als die Hauptſache vorangeſtellt. Dagegen können wir ihn nicht davon freiſprechen, daß er die Grenzen zwiſchen Kriticismus und Skepticismus in der Unterſuchung der theoretiſchen Vernunft nicht richtig bewahrt. Denn ſein Ergebniß lautet ganz ſkeptiſch. Es ſpricht uns nur die Erkenntniß der Erſcheinungen zu, die Erkenntniß der Dinge an ſich aber völlig ab. Wir wiſſen nur von Erſcheinungen. Dies iſt der reine Skepticismus (20). Es iſt aber auch dies Reſultat mit dem Inhalt ſeiner Kritik in vollem Widerſpruch. Denn dieſer ſetzt auseinander, daß der Menſch nach gewiſſen Geſetzen alle Dinge wahrnehmen, beurtheilen und ſelbſt in den Ideen der Vernunft unter den Geſichtspunkt des Ganzen bringen muß, und dieſe Erkenntniß des Menſchen würde nur mit dem größten Unrecht unter die Kategorie einer empiriſchen Erkenntniß der Erſcheinungen gebracht werden. Wenn wir das denkende Weſen des Menſchen nach ſeinen Geſetzen erkannt haben, iſt uns dadurch die Erkenntniß eines Grundes der Erſcheinungen unſeres Denkens zugewachſen und wir dürfen nicht mehr behaupten, daß wir nur Erſcheinungen, aber in keiner Weiſe ein Ding an ſich erkennen, ſondern den Menſchen als Grund ſeiner Erſcheinungen, als Ding an ſich haben wir wenigſtens zum Theil erkannt. Das Ergebniß der Kantiſchen Kritik würde alſo, wenn alles ſonſt in ihr richtig beſtellt wäre, nur dahin lauten dürfen, daß wir kein anderes Ding an ſich außer dem denkenden Weſen des Menſchen zu erkennen vermöchten. Gleichbedeutend würde dieſes dem von Kant ausgeſprochenen nur für den ſein, welcher auf die Erkenntniß des Menſchen gar kein Gewicht legte und ſeine Abſicht nur auf die Erkenntniß der äußern Dinge gerichtet hätte. Sonſt ſtimmt das wahre Ergebniß der Kantiſchen Kritik der reinen Vernunft mit dem Standpunkte des Kriticismus überein, nur daß es

den Begriff des Menſchen einmiſcht, worüber wir uns weiter erklären werden.

26. Dem Nachdenkenden muß es auffallend ſein, daß in den kritiſchen Unterſuchungen des Erkenntnißvermögens weniger auf das Erkenntnißvermögen des Ich, des einzelnen denkenden Weſens, als auf das Erkenntnißmögen des Menſchen die Aufmerkſamkeit ſich zu richten pflegt. Wenn auch das einzelne Ich dabei nicht unberückſichtigt bleibt und zu Bemerkungen Veranlaſſung giebt, welche die Schranken des einzelnen Weſens in ſeiner beſondern Eigenthümlichkeit hervorheben, auch vorzugsweiſe die Schwierigkeiten überlegen, welche die Erkenntniß der Außenwelt uns machen dürfte, da wir doch immer in unſerm Innern mit unſern Gedanken beſchäftigt bleiben, ſo ſchiebt ſich dabei doch unaufhörlich der Gedanke ein, daß wir ein menſchliches Ich ſind und in der Weiſe der Menſchen denken, durch ihn aber wird der Gedanke an das einzelne Ich und ſeine beſondere Eigenthümlichkeit ſo ſehr bei Seite geſchoben, daß in der That noch Niemand den Verſuch gemacht hat die Geſetze und Schranken ſeines beſondern Denkens einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung zu unterziehn, ſondern der Kriticismus beſtändig die Unterſuchung des menſchlichen Erkenntnißvermögens für ſeine Aufgabe gehalten hat. So ſchlägt der kritiſche Standpunkt in den anthropologiſchen um, wenn derſelbe auch nicht ſogleich auf eine Unterſuchung des ganzen Menſchen nach Leib und Seele, nach ſeinem Denken, Fühlen und Begehren ausgehn, ſondern nur mit der Erforſchung des menſchlichen Denkens ſich begnügen ſollte. Die Nothwendigkeit dieſes Umſchlags wird ſich leicht erklären laſſen. Die beſondere Perſon iſt kein Gegenſtand einer allgemeinen Wiſſenſchaft; in Lehren und Lernen haben wir es nicht allein mit unſerer Perſon zu thun; in der Mittheilung unſerer Gedanken ſehen wir uns an das Allgemeine gewieſen und an den Kreis der Gemeinſchaft unter den Menſchen, mit welchen wir uns durch die Sprache verſtändigen können; wir ſuchen dieſen Kreis ſo weit als möglich auszudehnen durch die Mittheilung der Gedanken; dies iſt einer der wichtigſten Zwecke in der Wiſ-

ſenſchaft. Dadurch hoffen wir auch unſer bisheriges Denken erweitern zu können und wenn wir nicht allein das bisherige Denken, ſondern alles mögliche Denken zum Gegenſtande der Kritik machen wollen, ſo müſſen wir den ganzen Umfang des menſchlichen Denkens zur Rechenſchaft ziehen, weil wir hoffen dürfen, daß durch Rede und Ueberlieferung alles menſchliche Denken uns zugänglich ſein werde. Aber auf dieſen Kreis der Gemeinſchaft und des Allgemeinen ſehen wir uns auch beſchränkt. Nur mit den Menſchen können wir uns verſtändigen. Daher kann ſich unſere Kritik nur über das menſchliche Denken erſtrecken.

27. Ohne Zweifel iſt der anthropologiſche Standpunkt gerechtfertigt, ſobald er nichts weiter will, als uns aufmerkſam machen auf den Kreis der Gemeinſchaft, in welchem wir praktiſch unſer gegenwärtiges Lehren und Lernen und die ganze Entwickelung unſerer gegenwärtigen Wiſſenſchaft betreiben müſſen. Daher hat er ſich in einem weiten Kreiſe den philoſophiſchen Unterſuchungen empfohlen und niemand wird ſich ihm in ſeinem praktiſchen Betriebe der Wiſſenſchaft entziehen können, weil er in ihm immer daran zu denken hat, daß er ein Menſch unter Menſchen lebt und in der gemeinſchaftlichen Arbeit mit ihnen die Wiſſenſchaft fördern ſoll. Aber anders ſtellt ſich die Sache, wenn wir vom ſtreng theoretiſchen Standpunkte aus, welchen der Kriticismus vertritt, die Frage aufwerfen, was uns dazu berechtige die Unterſuchung über das Erkenntnißvermögen auf den Menſchen auszudehnen und zu beſchränken. Denn beides liegt im anthropologiſchen Standpunkte, eine Ausdehnung und eine Beſchränkung. Eine Ausdehnung, indem jetzt nicht mehr vom denkenden Ich, ſondern von der allgemeineren Natur aller denkenden Menſchen die Rede iſt; eine Beſchränkung, indem an die Stelle der Unterſuchung über das Erkenntnißvermögen überhaupt die Unterſuchung über das beſondere Erkenntnißvermögen des Menſchen getreten iſt. Es mag richtig ſein, daß die allgemeine Wiſſenſchaft nicht die beſondere Perſon berückſichtigen kann, ſondern an das Allgemeine gewieſen iſt (26); aber daraus folgt nicht, daß ſie der beſonderen Menſchenart, einer kleinern Allgemeinheit, ihre Forſchung

ausschließlich zuwenden soll. Die Gründe, welche für diese Beschränkung angeführt werden (26), sind nur praktischer Art. Wir können uns nicht weiter ausdehnen in unserer gegenwärtigen praktischen Verständigung. Wer weiß aber, ob es immer so bleiben werde. Diese praktische Denkweise weist auf den Grund hin, welcher den anthropologischen Standpunkt wählen läßt. Es ist ein Ueberbleibsel der gemeinen Meinung, welche im praktischen Denken sich geübt hat, und des unbefangenen Dogmatismus, was ihm zuführt. Wenn wir uns fragen, woher wir den Begriff des Menschen haben, den wir hier ohne weitere Prüfung gebrauchen, so werden wir uns sagen müssen, daß er uns aus der gemeinen Erfahrung zugekommen ist. So wie wir alle Arten der Dinge, der leblosen und der lebendigen Natur, der Pflanzen und der Thiere, nur aus der Erfahrung kennen lernen, so auch die Art des Menschen. Wir unterscheiden ihn an seinem Gange, seiner Stimme, seiner Sprache wir legen ihm darnach eine besondere Art des Lebens und der Seele bei; das sind alles sinnliche Zeichen, aus der Erfahrung seiner Erscheinung entnommen. Freilich diese Unterscheidung des Menschen von andern Arten der Dinge ist uns viel geläufiger und gewisser, als alle die andern Classificationen, in welche wir die Arten und Gattungen der Dinge bringen mögen, weil sie in unserem praktischen Leben und in der Ueberlieferung der Wissenschaft durch die menschliche Sprache beständig beachtet werden muß; aber über jeden Zweifel wird sie dadurch nicht hinweg gesetzt. Der kritische Zweifel hat uns in unserem Denken zwei Elemente unterscheiden lassen, die Wahrheit der Erscheinung und die Fiction der Einbildungskraft (24); zu den Erscheinungen gehört die Menschenart nicht, weil sie als Grund der Erscheinungen angesehen wird, haben wir sie nicht als eine Fiction der Einbildungskraft anzusehen? Dagegen wird sich der anthropologische Standpunkt nur wehren können, indem er nach seiner mittlern Stellung zwischen Skepticismus und Dogmatismus zwischen dem unterscheidet, was wir willkürlich und was wir gesetzmäßig zu den Erscheinungen hinzudenken. Jenes werden wir aus unserem wissenschaftlichen Denken ausscheiden, dieses in ihm zu-

laſſen müſſen. Zu dem letzteren gehört das denkende Weſen, deſſen Erkenntnißvermögen wir unterſuchen ſollen (25); aber daß dieſes denkende Weſen der Menſchenart angehöre, iſt eine neue Hypotheſe, welche auch einer neuen Rechtfertigung bedürfen würde; ſie nimmt die Mitte ein zwiſchen zwei andern Hypotheſen, welche das denkende Weſen entweder als das beſondere Ich oder als das allgemeine denkende Weſen ohne alle genauere Beſtimmung ſetzen. Der Kriticismus kann ſich nun wohl auf das Geſetz des Denkens berufen, welches ihm von ſeinem Standpunkte angegeben wird, daß wir zu den Erſcheinungen des Denkens ein denkendes Weſen mit einem beſtimmten Erkenntnißvermögen hinzudenken müſſen; aber daß dieſes denkende Weſen ein Menſch ſein müſſe, läßt ſich aus dieſem Geſetze nicht herleiten; es bleibt eine Vorausſetzung der Meinung oder des unbefangenen Dogmatismus, welche nur durch die allgemein verbreitete Praxis in der Ueberlieferung und Fortbildung der Wiſſenſchaften gerechtfertigt werden kann, eine theoretiſche Begründung aber nicht gefunden hat.

Die Vorausſetzung des Menſchen iſt allerdings nicht allein dem Kriticismus eigen, ſondern alle philoſophiſche Standpunkte haben ſie getheilt, ſelbſt der Skepticismus und die Syſteme des Dogmatismus, welche das Sein des Menſchen zu leugnen die Abſicht hatten. Aber nicht alle philoſophiſche Lehren haben den Begriff des Menſchen in gleicher Weiſe betrachtet; der Skepticismus betrachtete ihn nur als eine Hypotheſe der gewöhnlichen Meinung, die Syſteme der Philoſophie, welche nur die Wahrheit des allgemeinen Seins anerkennen wollten, leugneten die Richtigkeit dieſes Begriffes und ſahen den Menſchen nur als eine Erſcheinung oder als einen Schein an. Die Nothwendigkeit auf den Begriff des Menſchen in allen philoſophiſchen Lehren einzugehen liegt nur darin, daß ſie mit der wiſſenſchaftlichen Praxis ſich abfinden müſſen. Dieſe zieht den praktiſchen Menſchen in unſern Geſichtskreis, verwickelt uns in allen unſern praktiſchen Beſtrebungen die Wiſſenſchaft weiter zu bringen mit der Ueberlieferung und der Sprache des Menſchen, zieht auch die Urtheile der Meinung und die ſinnlichen Vorſtellungen, die bildlichen Ausdrucksweiſen der Sprache in unſere Gedanken und eben deswegen kann der Skepticismus gegen ihre Vorausſetzungen und mithin auch gegen die Vorausſetzung des Menſchen ſich erheben und philoſophiſche Lehren,

welche durch den Skepticismus hindurch gegangen sind, können auf die Beseitigung dieser Voraussetzung dringen. Die wissenschaftliche Praxis werden wir wohl freilich nicht fahren lassen können und die Voraussetzungen, welche sie machen muß, werden sich wohl rechtfertigen lassen, aber den rein theoretischen Standpunkt haben wir nicht minder uns zu sichern. Ihn hat der Skepticismus uns unterscheiden lassen von der wissenschaftlichen Praxis, indem er auf Ausscheidung aller dogmatischen Annahmen drang, welche sich nicht vollkommen rechtfertigen ließen. Seine Erbschaft im Zweifel hat der Kriticismus übernommen, indem er unser Erkenntnißvermögen prüfen will und entschlossen ist nichts als Wissen gelten zu lassen, was nicht aus den Gesetzen unseres Erkenntnißvermögens sich rechtfertigen ließe. Auf eine solche Rechtfertigung der Voraussetzung des Menschen wird es nun ankommen; ehe sie geschehen ist, werden wir den anthropologischen Standpunkt in der Philosophie nicht für gerechtfertigt ansehen können.

28. Ueber den kritischen Standpunkt aber mit seiner anthropologischen Voraussetzung werden wir unser Urtheil nicht abschließen können, ehe wir auch den Maßstab untersucht haben, nach welchem die Kritik unsere Gedanken und unser Erkenntnißvermögen zu messen unternimmt (24). Bisher haben wir nur sein Verfahren mit dem Gegenstande seiner Kritik betrachtet; aber dies Verfahren, die kritische Auflösung unserer Gedanken und unserer Denkweise in ihre Bestandtheile um das ungesetzmäßig Verbundene auszuscheiden, kann zu seinem Ziele doch nur gelangen, wenn der richtige Maßstab an die unterschiedenen Elemente angelegt wird und an das Gesetz der Verbindung, in welche sie gebracht werden. Der Maßstab liegt im Gedanken des Wissens und in festen Bestimmungen über ihn, weil die Kritik zeigen will, was in unserm Denken dem Wissen entspricht und was nicht (24). Welches sind nun die festen Bestimmungen, an welchen wir das Wissen vom Nichtwissen unterscheiden sollen? Wenn unser Denken ein Wissen sein soll, so müssen wir zweierlei von ihm fordern; es muß uns unerschütterliche Gewißheit, vollkommene Ueberzeugung gewähren, so daß wir an seiner Wahrheit nicht zweifeln können, und es muß seinem Gegenstande vollkommen entsprechen, so daß zwischen dem Sein des Gegenstandes und dem Inhalte

des Denkens kein Unterſchied bleibt. Ohne Zweifel iſt es ein Verdienſt des Kriticismus, daß er auf dieſe beiden Kennzeichen des Wiſſens mit aller Strenge beſteht, wenn gleich ſie Forderungen in ſich enthalten, denen ſchwer genügt werden kann. Er macht ſie auch nur als Forderungen geltend; daß unſer Denken ihnen in vollem Maße genügen könnte, will er nicht behaupten, ſondern nur als Maßſtab ſtellt er ſie auf, an welchem wir die Vollkommenheit und die Mängel unſeres Denkens abmeſſen ſollen.

Die beiden Kennzeichen des Wiſſens, welche wir angegeben haben, werden in unſern weitern Unterſuchungen uns öfters begegnen; daher ſuchen wir ſie durch techniſche Ausdrücke zu bezeichnen. Die feſte, unerſchütterliche Ueberzeugung, welche dem Denken beiwohnen muß um als ein Wiſſen anerkannt zu werden, nennen wir das ſubjective Kennzeichen, weil ſie die Sicherheit des denkenden Subjects im Beſitze ſeines Gedankens bezeichnet. Die Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein nennen wir das objective Kennzeichen, weil ſie das Verhältniß des Denkens zu ſeinem Gegenſtande ausdrückt, wenn es ein Wiſſen ſein ſoll. Dieſe Kennzeichen werden auch von der gewöhnlichen Meinung und dem unbefangenen Dogmatismus anerkannt; nach ihnen beurtheilt man ganz im Allgemeinen die wiſſenſchaftliche Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Denkens. Unſere Gedanken ſollen ſicher ſein; ſie ſollen uns das Sein darſtellen ganz genau, wie es iſt. Aber in der gewöhnlichen Meinung und dem ſich ihr anſchließenden Dogmatismus nimmt man es nicht ganz genau mit dieſen Kennzeichen. Man begnügt ſich einer perſönlichen Ueberzeugung nachzugehn, ſie mit Beweiſen zu unterſtützen, welche für untrüglich gehalten werden, weil ſie von allgemein anerkannten Grundſätzen ausgehn und nach einer allgemein anerkannten Methode vorſchreiten; die allgemein verbreitete Ueberzeugung gilt für hinreichend das ſubjective Kennzeichen des Wiſſens zu vertreten. Die hierin liegende Abſchwächung der unerſchütterlichen Gewißheit, welche im Wiſſen ſelbſt wohnen ſoll, wird beſonders daran kenntlich, daß ſie durch äußerlich beigebrachte Beweiſe erſetzt werden ſoll. In dieſem Sinn hat man auch gelehrt, daß nur das Denken, welches bewieſen worden, ein Wiſſen ſei, als wenn ihm die Gewißheit, welche es an ſich nicht haben würde, durch ſeine Verbindung mit dem Beweiſe zuwachſen könnte. Ebenſo ſchwächt man das objective Kennzeichen ab, wenn man für das Wiſſen nur eine Aehnlichkeit des Denkens mit dem Sein

fordert und es als ein Abbild des Seins betrachtet, welches ein ihm Fremdes und wesentlich von ihm Verschiedenes in einem ganz anders beschaffenen Material, dem Denken, nur in ähnlichen Zügen zur nachahmenden Darstellung bringe. Die Abschwächungen der Kennzeichen des Wissens haben auch zum Zweifel an der Richtigkeit dieser Kennzeichen führen müssen. Der Skepticismus hat sie aufgenommen wie andere Gründe, welche uns von der Erforschung der Wahrheit abschrecken können. Er hat eingewandt, daß die Ueberzeugung sehr trügerisch sei; selbst beim Irrthum finde sie sich und werde für unerschütterlich gehalten, obwohl sich nachher zeige, daß ihm unerschütterliche Gewißheit nicht beiwohne; man würde eine jede Ueberzeugung als eine Erscheinung betrachten können, welche uns für den Augenblick ergreift, aber auch mit der Zeit wieder verschwindet. Ein ungefäres Abbild des Seins möchten wir im Denken gewinnen und möchte dazu genügen die Gegenstände des Denkens zur Erscheinung zu bringen; wenn aber für das Wissen eine vollkommene Uebereinstimmung des Denkens und des Seins gefordert würde, so schließe dies etwas Unmögliches in sich, denn Sein und Denken wären verschiedener Art und würden immer so bleiben. Diese Gründe des skeptischen Standpunktes gegen die Kriterien der Wahrheit zeigen, daß er sie nicht ganz entbehren kann, weil er um seinen Zweifel zu rechtfertigen einen Maßstab für die Beurtheilung unseres Denkens anlegen muß, daß er sie aber auch nicht fixiren kann (24), weil er die in ihnen ausgesprochenen Forderungen mit der laren Weise vermischt, in welcher die Meinung und der unbefangene Dogmatismus sie nehmen um sich ein Wissen zueignen zu können. Erst der Kriticismus erwirbt sich das Verdienst die Kennzeichen des Wissens festzustellen, weil er den Zweifel auf seinen wahren Werth zurückführt zur Beurtheilung unseres Denkens zu dienen, aber nicht einen Abschluß unseres Denkens zu bringen, und daher jene Kennzeichen nur als einen Maßstab für die Beurtheilung unseres Denkens betrachtet ohne sich durch die Rücksichten auf unser wirkliches Denken beirren zu lassen. Daher frägt er nicht, wie Meinung und Dogmatismus diese Kennzeichen betrachten und abschwächen, noch ob das von ihnen Geforderte in unserm wirklichen Denken sich nachweisen lasse, sondern nur, was unserm Denken beiwohnen müßte, wenn es dem Gedanken des Wissens entsprechen sollte. Wenn wir lange in der gewöhnlichen Uebung des Denkens gelebt haben, dann wenden wir uns auch zu einer Beurtheilung der Ergebnisse, welche durch sie erzielt worden sind; wir wollen nicht allein die Gegenstände unseres Denkens, sondern auch unser Denken selbst beurtheilen lernen; dieser Umwendung unseres Denkens, dieser Reflection auf unser Denken gehören der

Skepticismus und der Kriticismus an und eben deswegen tragen ſie den philoſophiſchen Charakter, weil es der allgemeinen Wiſſenſchaft nicht entgehn kann, daß ſie nicht allein die äußern Gegenſtände, ſondern auch das Denken zu ihrem Gegenſtande zu machen hat, und recht eigentlich die Aufgabe ſich ſtellt die Wiſſenſchaft zur Beſinnung über ſich ſelbſt zu bringen. Zur Beurtheilung unſeres Denkens gehört nun vor allem der Maßſtab, nach welchem ſie geſchehn ſoll; der Skepticismus gebraucht ihn nur in einer verworrenen Uebung; das Verdienſt des Kriticismus ihn zu fixiren muß zu den wichtigſten Fortſchritten in der Entwickelung des philoſophiſchen Standpunktes gezählt werden.

29. Wenn wir nun aber die Kennzeichen des Wiſſens zum Maßſtabe für unſer kritiſches Verfahren aufſtellen, ſo werden wir auch den Gegenſatz nicht unbeachtet laſſen können, in welchem ſie gegen das nach ihnen abzumeſſende Denken ſtehen. So wie wir unſer Denken zu beurtheilen anfangen und es zum Gegenſtande einer beſondern Unterſuchung machen, müſſen wir es als ein wirklich Vorhandenes und als Erſcheinung uns Vorliegendes betrachten; der Maßſtab aber, nach welchem es beurtheilt werden ſoll, iſt nicht von derſelben Art; denn es wird nicht behauptet, daß wirklich das Wiſſen vorhanden ſei und als Erſcheinung uns vorliege, vielmehr der Skepticismus bezweifelt ſein Vorhandenſein, der Kriticismus will ſich erſt verſichern, ob es vorhanden ſein könne. Wenn daher der Skepticismus nur den Erſcheinungen und den Sinnen traut (22), ſo muß dagegen der Kriticismus, indem er die Kennzeichen des Wiſſens aufſtellt, noch aus einer andern Erkenntnißquelle ſeine Lehren ſchöpfen und einer andern Wahrheit vertrauen als der, welche die ſinnliche Erſcheinung verbürgt; denn die Sinne zeigen nur das wirklich Vorhandene. Es iſt etwas anderes das wirklich Vorhandene erkennen und es beurtheilen; jenes leiſten die Sinne, dies können ſie nicht leiſten; unſere kritiſche Beurtheilung des Denkens müſſen wir anderswoher entnehmen. Auf einen nicht ſinnlichen Grund unſeres Denkens weiſt uns nicht weniger der Kriticismus hin, indem er unſer Erkenntnißvermögen zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchung macht; denn zu den Wirklichkeiten, welche die

ſinnliche Empfindung uns erkennen läßt, gehört das Vermögen nicht; wir kommen auf ſeinen Gedanken nur, weil wir zu den ſinnlichen Erſcheinungen einen Grund derſelben hinzudenken (24). Hieran ſchließen ſich auch die Gedanken an die menſchliche Art an, welche wir doch nicht ſehen oder ſonſt wie ſinnlich empfinden können, und alles das Anthropologiſche, welches der Kriticismus in ſich aufnimmt. Wir ſind hiermit in einen Kreis von Gedanken gerathen, welche zu den ſinnlichen Erſcheinungen mancherlei hinzudenken. Der Kriticismus wird ſie nur dadurch rechtfertigen können, daß er uns geſtattet über die Erſcheinungen hinauszugehn, ſobald dies nur nicht in willkürlichen Bildern der Einbildungskraft, ſondern in einem Denken geſchieht, welches den Geſetzen unſeres Erkenntnißvermögens entſpricht (24). Eben dieſe Geſetze werden auch nicht ſinnlich erkannt, denn ſie müſſen als Gründe der Erſcheinungen angeſehen werden. Hieraus ergiebt ſich nun als nächſte Folgerung für den kritiſchen Standpunkt, daß er nicht nur ein Erkenntnißvermögen des Menſchen annimmt, ſondern in ihm auch ein doppeltes Vermögen unterſcheidet, den Sinn, welcher die Erſcheinung auffaßt, und ein anderes Vermögen, welches zu den Erſcheinungen ihre Gründe hinzudenkt und die Erſcheinungen beurtheilt. Man pflegt dieſes letztere die Vernunft oder den Verſtand zu nennen.

Auf eine genauere Beſtimmung des Sprachgebrauchs, welcher zwiſchen Vernunft und Verſtand unterſcheidet, iſt es hier noch nicht abgeſehn. Die gewöhnliche Meinung und der unbefangene Dogmatismus werden zwar auf den Unterſchied zwiſchen Sinn und Verſtand geführt und gebrauchen ihn in manchen Anwendungen, auf eine genauere Unterſuchung desſelben gehn ſie aber nicht ein, weil ſie beide nach Belieben für ihre Meinungen oder Lehren gebrauchen, eine Kritik des Erkenntnißvermögens aber nicht unternehmen. Anders verhält ſich der Skepticismus zu ihm. Er iſt geneigt nur den Sinnen zu vertrauen, weil er nur den Erſcheinungen Wahrheit zugeſtehen will, und wendet ſich daher dem Senſualismus zu, d. h. der Denkweiſe, welche alles Erkennen vom Sinn herleiten will. Dennoch kommt er nicht zu einer ſenſualiſtiſchen Erkenntnißlehre, weil er überhaupt jede Lehre über die Gründe der Erſcheinung und des Denkens meidet. Man wird

daher auch nicht ſagen können, daß der Skepticismus auf Senſualismus beruhe, vielmehr hat er ſeinen Grund nur in der Erfahrung der ſchwankenden Meinungen, wenn ſie zu einer allgemeinen Ueberſicht über die Ergebniſſe der Wiſſenſchaft ſich erhebt. Richtig aber iſt es daß der Senſualismus in folgerichtiger Durchführung auf Skepticismus führt, weil alle ſinnliche Vorſtellungen nur Erſcheinungen erkennen laſſen. Erſt der Kriticismus kommt zu einer Unterſuchung des menſchlichen Erkenntnißvermögens und zu einer Würdigung der verſchiedenen Standpunkte, welche in der Erkenntnißlehre eingenommen werden können. Folgerichtig kann er aber weder dem Senſualismus noch der entgegengeſetzten Lehre des Rationalismus ſich zuwenden, d. h. der Lehre, daß wir nur den Erkenntniſſen der Vernunft vertrauen dürfen, wie gezeigt worden, ſondern muß es unternehmen die Elemente kritiſch zu unterſcheiden, welche die Sinnlichkeit und welche die Vernunft in unſer Denken bringt. In weiterer Entwicklung ſeiner Lehren kann er ſich der Würdigung des ſenſualiſtiſchen und des rationaliſtiſchen Standpunktes nicht entziehen.

30. Zu einer gerechten Schätzung beider Elemente, welche die Kritik in unſerm Denken unterſcheidet, muß ſie auffordern. Dazu dienen ihr die Kennzeichen des Wiſſens. Sie weiß darzuthun, daß durch Sinnlichkeit und Vernunft ihnen Genüge geſchehen ſoll, und frägt, wie weit ihnen durch dieſe Mittel Genüge geſchehen kann. Hierzu leitet die gewöhnliche Meinung an. Die ſinnliche Erſcheinung iſt ſicher; ihre Wahrheit behauptet ſich gegen jeden Skepticismus. So wohnt ihr das ſubjective Kennzeichen des Wiſſens bei. Sie iſt aber auch und läßt ein Sein erkennen, welches genau ſo iſt, wie es gedacht wird. Auch das objective Kennzeichen des Wiſſens wohnt dem bei, was die Sinnlichkeit uns lehrt. Nur nicht alles Sein läßt die Sinnlichkeit erkennen, ſondern nur das Vorhandenſein der Erſcheinung, welche noch auf ein anderes Sein hindeutet, denn ſie ſetzt ein Erſcheinendes oder Gründe der Erſcheinung voraus. Sie iſt nur ein Zeichen, welches man verſtehen müßte, wenn man den Gründen der Erſcheinung auf die Spur kommen wollte, ein Zeichen des Erſcheinenden; das Sinnliche, welches offenbar iſt, weiſt auf ein hinter ihm verborgenes Ueberſinnliche hin, welches die Sinnlichkeit nicht erkennen läßt (22 Anm.) Darüber grübelt der Verſtand, welcher die Zei-

chen verſtehen möchte; ſein Nachdenken führt ihn dazu mancherlei Hypotheſen über die überſinnlichen Gründe der Erſcheinung zu erſinnen. Das Unternehmen iſt ſchwierig; was die Meinung über die Dinge, welche der Erſcheinung zu Grunde liegen, was der Dogmatismus über ſie aufſtellt, iſt unſicher; daher verwirft der Skepticismus alle dieſe Annahmen als leere Hypotheſen. Wir kennen nur Erſcheinungen, Zeichen, aber nicht die überſinnlichen Dinge, welche hinter den Zeichen liegen; ein Zeichen führt das andere herbei, erinnert uns an das andere; erinnernde Zeichen haben wir in den Erſcheinungen zu ſehen, aber nicht offenbarende Zeichen, welche das Dunkel der überſinnlichen Dinge uns eröffnen könnten. Nicht ſo voreilig verwirft der Kriticismus die Hypotheſen der gewöhnlichen Meinung und des Dogmatismus. Die Bemühungen des Verſtandes die Zeichen der Sinnlichkeit zu offenbarenden Zeichen zu erheben, werden doch nicht bloß in Bildern der Einbildungskraft von uns gemacht (Vrgl. 29). Wir verfahren dabei in geſetzmäßiger Weiſe, nach den Geſetzen unſeres Verſtandes, welcher nicht anders kann, als zu der Erſcheinung einen Grund hinzudenken, welcher in ihr ſich offenbare. An dieſes Geſetz des Verſtandes ſchließen ſich die Hypotheſen über die Gründe der Erſcheinung an, welche zwar unſicher ſein mögen, aber doch nicht ohne allen Grund ſind und zugelaſſen werden dürfen, ſo weit ein vernünftiger Grund für ſie ſich nachweiſen läßt. Auch dieſes Element unſeres Denkens, welches unſer Verſtand in die Erkenntniß der Erſcheinungen einmiſcht, trägt die Kennzeichen des Wiſſens an ſich. Der Gedanke, daß die Erſcheinung einen Grund habe, erfüllt uns mit Ueberzeugung, weil alles, was wir geſetzmäßig denken, die Gewißheit mit ſich führt, daß wir ſo denken ſollen und nicht anders denken können. Es liegt im Geſetze unſeres Erkenntnißvermögens ſo zu denken; dies Geſetz muß von uns in jedem Augenblick anerkannt werden, weil wir in jedem Denken ihm unterworfen ſind; was daher von ihm ausgeſagt wird, hat Allgemeingültigkeit für uns und nicht allein für uns, für die beſondere, denkende Perſon, ſondern für jeden Denkenden, welcher aus demſelben Denkvermögen ſeine Gedanken zie-

hen muß; Allgemeingültigkeit für alle denkende Perſonen wohnt ihm alſo bei. Was aber Allgemeingültigkeit hat für alle Denkende in jedem Augenblick, kann von niemanden geleugnet werden und gewährt alſo vollkommene Ueberzeugung. Die Ueberzeugung, welche ein Gedanken uns gewährt, iſt nur der Ausdruck ſeiner Allgemeingültigkeit. Hiernach ſind nun auch nicht alle allgemeine Grundſätze, welche der Skepticismus anzweifelt (19), von uns zurückzuweiſen. Es mögen darunter unbegründete Grundſätze ſich finden; man wird ſie prüfen müſſen; aber die Grundſätze, welche in den Geſetzen des Verſtandes liegen, werden von keinem Denker angefochten werden können. Aber auch nicht allein das ſubjective, ſondern auch das objective Kennzeichen des Wiſſens wohnt dem Gedanken des Verſtandes bei, welcher zu der Erſcheinung einen Grund derſelben uns hinzudenken läßt; denn nach den Geſetzen unſeres Verſtandes können wir nicht zweifeln, daß ein Grund der Erſcheinung iſt. Ja das Verfahren des Kriticismus läßt uns ſogar hoffen, daß wir, wenn auch nicht überall und in allen Stücken, doch einigermaßen und unter gewiſſen Beſchränkungen den Grund oder die Gründe der Erſcheinungen werden entdecken können. Denn zu den Erſcheinungen gehört unſer Denken und zu den Gründen des Denkens unſer Erkenntnißvermögen (29); dieſes aber zu erforſchen, wie es iſt, darauf hat der Kriticismus ſein Beſtreben gerichtet.

Daß die Erſcheinungen Zeichen ſind, welche Dinge, Urſachen oder andere Gründe der Erſcheinungen uns mehr oder weniger deutlich offenbaren, wird von der gemeinen Meinung und vom unbefangenen Dogmatismus ohne Weiteres angenommen. Dem praktiſchen Denken iſt dieſe Annahme unentbehrlich, weil es die Gegenſtände, auf welche es das Handeln richten will, als bekannt vorausſetzen muß und ſeine Bekanntſchaft mit ihnen nur aus ihren Erſcheinungen herleiten kann. Durch die ſcheinbaren Sinnestäuſchungen geräth aber der Skepticismus auf den Verdacht, daß die ſinnlichen Erſcheinungen uns die Wahrheit der Dinge, der zu Grunde liegenden Urſachen oder überſinnlichen Gründe nicht verrathen möchten. Demungeachtet kann er nicht leugnen, daß die Erſcheinungen Zeichen ſind, Dies veranlaßt ihn die erinnernden Zeichen von den offenbarenden zu unterſcheiden. Nur für die

erſtern will er die Erſcheinungen gelten laſſen, nicht aber für die letztern. Damit glaubt er auch dem praktiſchen Denken genügen zu können. Die Erfahrung belehrt uns darüber, daß gewiſſe Erſcheinungen regelmäßig einander begleiten, wie der Rauch das Feuer, der Seufzer den Schmerz; die Gewohnheit ſie mit einander verbunden zu denken bringt alsdann hervor, daß die eine Erſcheinung an die andere erinnert; der Dogmatiker glaubt nun wohl die eine Erſcheinung für die Urſache, die andere für die Wirkung halten zu dürfen; dies iſt aber eine Täuſchung; denn wir erkennen nur die Vergeſellſchaftung der Erſcheinungen, des Feuers und des Rauches, des Schmerzes und des Seufzers. Eine ſolche Erkenntniß genügt auch für unſer praktiſches Leben, in welchem wir nur die eine Erſcheinung hervorzurufen ſuchen in der Erwartung, daß alsdann die andere ſich einſtellen werde. Dieſe Erklärung der gemeinen Meinung, daß wir Urſachen oder Gründe der Erſcheinungen erkennen könnten, iſt zwar von den Skeptikern ſcharfſinnig erfunden, aber doch nicht genügend. Sie genügt dem praktiſchen Denken nicht; denn indem ſie meint, wir könnten die eine Erſcheinung hervorbringen um eine andere mit ihr vergeſellſchaftete Erſcheinung herbeizuführen, ſetzt ſie voraus, daß die erſtere von uns hervorgezogen werden kann aus irgend einem uns bekannten Grunde der Erſcheinung. Für das praktiſche Denken iſt es unerläßliche Vorausſetzung, daß wir Kenntniß und Macht über einen Grund der Erſcheinungen haben, welche wir durch unſer Handeln verwirklichen wollen. Ebenſo wenig genügt ſie der Theorie; denn indem ſie die erinnernden von den offenbarenden Zeichen unterſcheidet und nur bezweifelt, ob wir im Stande ſein möchten in den Erſcheinungen die letztern zu erkennen, ſetzt ſie das Vorhandenſein derſelben doch voraus. Für die Erſcheinungen muß es einen oder mehrere Gründe geben, mögen wir ſie zu erkennen im Stande ſein oder nicht; denn die Erſcheinung läßt etwas uns erſcheinen, was verſchieden iſt von der Erſcheinung, welche uns von ihm zukommt; ſie giebt ein Zeichen von dieſem Etwas und offenbart uns, daß ein ſolches Etwas iſt, von welcher Art es auch ſein möge. Daher kann ſelbſt der Skepticismus den Gedanken an das offenbarende Zeichen nicht vermeiden und iſt nur der Meinung, daß wir es nicht deuten könuten. Dieſe Meinung geht aber doch ſchon über die Grenze des Skepticismus hinaus und ſchlägt in den Kriticismus um, indem ſie etwas über das Erkenntnißvermögen beſtimmt. Von dem letztern iſt nun immer das offenbarende Zeichen anerkannt worden. Er beruft ſich auf das Geſetz des Verſtandes, daß man zu der Erſcheinung ein Sein hinzudenken müſſe, welches in jenem ſich offenbare, behält ſich aber den Zweifel vor, ob dieſes Zeichen auch

deutlich genug ſein möchte für das Maß unſeres Erkenntnißvermögens um aus ihm auf die Wahrheit des Seins ſchließen zu können. Die Erſcheinung hat ihre Gründe, ihre Urſachen, vielleicht aber können wir ſie nicht entdecken. Daß Kant die Dinge an ſich zu den Erſcheinungen hinzudenkt, ihre Erkennbarkeit aber leugnet, beruht auf dieſer Denkweiſe. Der vorbehaltene Zweifel führt zur Kritik des Erkenntnißvermögens. Ehe wir in voreiligem Dogmatismus an die Erforſchung des Seins gehen, welches der Erſcheinung zu Grunde liegt, müſſen wir unſer Erkenntnißvermögen unterſuchen, ob es die Erforſchung des Seins uns geſtatten möchte. Sonſt ſtürzen wir uns in ein fruchtloſes Grübeln, welches nur zu Täuſchungen führen kann, wenn wir dabei beharren über die Gränze unſerer Kräfte hinaus das Sein erforſchen zu wollen. Es iſt dabei die Vorausſetzung, daß unſer Erkenntnißvermögen auch zu den Erſcheinungen beiträgt, indem es in das Denken ſich miſcht, in welchem die Erſcheinungen uns zukommen, alſo ſelbſt zu den Gründen der Erſcheinungen gehört, und daß dieſer Theil der Erſcheinungsgründe leichter zu erforſchen ſei, als andere Theile. Was liegt uns näher als unſer Ich? Wir beobachten es beſtändig; mit ſeinen Erſcheinungen haben wir in allem unſerm Denken zu thun; unzählige Zeichen ſeines Seins ſtehen uns zu Gebote. Sollten unter dieſen Zeichen nicht auch deutliche, uns verſtändliche Zeichen ſein? So macht ſich der Kriticismus an den Verſuch unſer Erkenntnißvermögen zu erforſchen. Er kann aber hierbei nicht mehr auf der Annahme des Skepticismus beſtehn, daß unſer Ich nur eine Sammlung von Erſcheinungen uns bezeichnen möchte (21). Wenn Kant dieſe Annahme nicht ganz von ſich zurückgewieſen hat, ſo können wir dies nur als einen Rückfall in den Skepticismus betrachten. Denn wenn wir unſer Erkenntnißvermögen unterſuchen wollen, ſetzen wir voraus, daß unſer Ich Grund einer Reihe von Erſcheinungen unſeres Denkens iſt. Der Carteſianiſche Grundſatz (21 Anm.) wird ſich dabei in irgend einer Form geltend machen.

31. Die kritiſche Unterſuchung unſeres Erkenntnißvermögens wendet ſich aber in der Praxis unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens auf die Erforſchung des menſchlichen Erkenntnißvermögens (27 Anm.). Daß der Menſch in ſeinem Erkennen beſchränkt iſt, zeigt die tägliche Erfahrung; ſein Forſchen nach einer noch unbekannten Wahrheit ſetzt es voraus. Nicht allein den einzelnen Menſchen trifft dies, ſondern auch die ganze Gemeinſchaft der forſchenden Menſchen, welche das

Gemeingut ihrer Wiſſenſchaft in Lehren und Lernen zu mehren ſuchen und dabei der Vorausſetzung ſich nicht entſchlagen können, daß es gegenwärtig noch beſchränkt ſei. In dieſer Vorausſetzung wird der Zweifel gehegt und die Kritik des vorhandenen Denkens. Doch folgt daraus nicht, daß wie das vorhandene Erkennen, ſo auch das Erkenntnißvermögen des Menſchen beſchränkt ſein müßte, vielmehr unſer Streben die Wiſſenſchaft zu mehren ſetzt voraus, daß unſer Vermögen zu wiſſen weiter gehe, als unſer wirkliches Wiſſen. Der Kriticismus hegt nun den Verdacht, daß auch unſer Erkenntnißvermögen ſeine Schranken habe, weil er es nach den deutlichen Zeichen, welche wir von ihm in unſerm beſchränkten Denken haben, nach ſeinen bisherigen mangelhaften Leiſtungen zu beurtheilen unternimmt (30 Anm.). Ihn zu rechtfertigen unterſucht er daſſelbe nach ſeinen beiden Seiten zu, nach Sinn und Verſtand (29). Der Sinn zeigt ſich zwar gegenwärtig beſchränkt, aber die Erkenntniſſe, welche er uns zuführt, mehren ſich in das Unbeſtimmte, Unendliche fort; ſie zeigen unüberſteigliche Schranken nur darin, daß ſie immer nur Erſcheinungen erkennen laſſen; dieſe Schranken jedoch läßt uns der Verſtand überwinden, indem er in einem geſetzmäßigen Denken auf die Gründe der Erſcheinungen uns die Ausſicht eröffnet. Wenn daher unüberſteigliche Schranken für unſer Erkennen geſteckt ſein ſollen, ſo müßte hiervon die Schuld an den Geſetzen unſeres Verſtandes haften bleiben. Die Allgemeingültigkeit derſelben läßt ſich nicht leugnen. Indem wir ihnen gemäß denken, erfüllt uns unſer Denken mit Ueberzeugung; das Sein, welches wir demgemäß ſetzen, müſſen wir ſetzen; wir können nicht daran zweifeln, daß es iſt (30). Aber auch daran müſſen wir uns erinnern, daß die Allgemeingültigkeit unſeres Denkens und die Ueberzeugung von dem Sein, welches es ſetzt, doch nur für den menſchlichen Standpunkt gilt. Wir Menſchen müſſen ſo denken; dies aber giebt uns nur eine Erkenntniß von den Geſetzen unſeres Denkens, nicht vom Sein, welches außer unſerm Denken iſt. Aus meinem Denken und ſeinen Geſetzen darf ich keinen Schluß auf das Sein anderer Dinge ziehen. Es iſt gewöhnlich und na-

türlich, daß wir annehmen, alles werde ſo ſein, wie wir alle es zu denken pflegen. Aber der Satz: wie wir es als Menſchen denken müſſen, ſo muß es ſein, iſt dogmatiſch und trügeriſch; die Kritik muß die Frage erheben, ob wir nicht etwas in unſere Denkweiſe einmiſchen, was nur unſerm menſchlichen Geſichtspunkte angehört und die Betrachtung der Dinge nur verunreinigt, obgleich wir unſerer menſchlichen Natur nach ihr Sein nothwendig ſo denken müſſen. Um uns nun vor dieſen trügeriſchen Zuſätzen zu hüten, ſucht der Kriticismus die Geſetze des menſchlichen Denkens auf und nachdem er ſie aufgefunden hat, ſondert er alle dieſe Einmiſchungen des menſchlichen Denkens von der Betrachtung der Dinge ab um ſie allein für die Erkenntniß des menſchlichen Denkens und der Geſetze ſeines Erkenntnißvermögens ſich vorzubehalten. Das Ergebniß dieſes kritiſchen Standpunktes, welche Geſetze des menſchlichen Erkenntnißvermögens auch nachgewieſen werden mögen, kann nur darauf hinauslaufen, daß wir die Gegenſtände unſeres Denkens nicht rein zu erkennen vermögen, weil wir bei unſerer Betrachtung derſelben beſtändig von unſerer Denkweiſe etwas einmiſchen, und daß wir daher durch das kritiſche Verfahren nur unſer Denkvermögen beſſer als zuvor kennen lernen. Alle Gegenſtände ſtellen ſich uns unſerm Denken nur dar, wie ſie ihm erſcheinen müſſen ſeiner Natur nach; wir erkennen nur ihre Erſcheinungen; dazu führt uns die Kritik unſeres Erkenntnißvermögens, welche uns nur dies erkennen lehrt und zeigt, daß wir ſeinen Geſetzen uns nicht entſchlagen können.

32. Nach dieſem Ergebniß kann man über den Charakter des kritiſchen Standpunktes nicht mehr in Zweifel ſein. Er bleibt beim Skepticismus ſtehen, ſo weit es um die Erkenntniß anderer Gegenſtände ſich handelt; denn von ihnen ſollen wir nur Erſcheinungen erkennen, weil die Geſetze unſeres Denkens, durch welche ihre Erkenntniß hindurchgehen muß, einen verunreinigenden Schein auf ſie werfen; handelt es ſich aber um die Geſetze unſeres Erkenntnißvermögens, ſo wendet er ſich dem Dogmatismus zu; denn zu ihrer Erkenntniß ſollen wir gelangen können rein und ohne verunſtaltende

Beimiſchungen. Daß hierin ein dogmatiſches Ergebniß liegt, kann ſich der Kriticismus nur dadurch verbergen, daß in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung das Intereſſe vorherſchend auf die Erkenntniß der Gegenſtände ſich wendet. Dieſe liegen mehr in der äußern Welt als in uns. Hieraus fließt die Meinung, wir könnten nichts erkennen, wenn wir die äußere Welt nicht zu erkennen vermöchten. Nur das Letztere kann dem Kriticismus zweifelhaft ſcheinen, weil er ſich ausſchließlich der Forſchung nach den Geſetzen des menſchlichen Erkennens zuwendet; dagegen kann er nicht daran zweifeln, daß der Menſch ſein eigenes Erkennen zu erkennen vermöge, indem er zu ſeiner Erforſchung desſelben ſich anſtrengt, und je mehr er ſich entwickelt, um ſo mehr muß er ſeine Fortſchritte in der Erkenntniß des Menſchen oder wenigſtens ſeines denkenden Weſens anerkennen. In einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt würde er ſich verwickeln, wenn er nun noch im Allgemeinen behaupten wollte, daß wir nur Erſcheinungen erkennen könnten, da wir das denkende Weſen des Menſchen und alle die Geſetze des Denkens beſtimmen können, welche den Erſcheinungen des Denkens zu Grunde liegen. Aber auch die Meinung wird ihm nicht gut anſtehn, daß wir nichts zu erkennen vermöchten, wenn uns die Natur der äußern Dinge verborgen bliebe. Da er ſeinen Fleiß der Erforſchung des menſchlichen Erkenntnißvermögens zuwendet, muß es ihm ein großer Gewinn zu ſein ſcheinen, daß er den Menſchen zur Selbſterkenntniß, zur richtigen Schätzung ſeiner Kräfte bringt, ſollte es auch nur dazu dienen, ihn von dem thörigen Unternehmen abzuhalten die äußern Dinge, wie ſie an ſich ſind, erforſchen zu wollen.

Auch hieraus erhellt, wie genau der anthropologiſche Standpunkt mit dem kritiſchen zuſammenhängt, aber auch zugleich, wie eitel das Vorgeben iſt, daß der Kriticismus etwas ganz Neues, durch Kant erſt in der Philoſophie Herbeigeführtes ſei. Die Miſchungen des Skeptiſchen mit dem Dogmatiſchen, zu welchem er gehört, haben ſich von jeher in der philoſophiſchen Unterſuchung gefunden; auch ſo haben ſie die Gegenſtände getheilt, daß dem Skepticismus nur die äußere Natur traf, der Dogmatismus auf die Erforſchung des Menſchlichen und beſonders des menſchlichen

Denkens ſich wandte; denn es war eine ſehr nahe liegende Bemerkung, daß die äußere Natur uns fremder ſei, als die Natur des Menſchen und daß wenigſtens das menſchliche Denken unſerer Erkenntniß nicht entgehen könnte. Am meiſten mußte dieſe Bemerkung durch die Rückſicht auf das objective Kennzeichen des Wiſſens ſich verſtärkt ſehen. Wenn wir für das Wiſſen Uebereinſtimmung des Denkens mit dem gedachten Sein fordern, wo können wir ſie leichter finden, als in der Erkenntniß des Denkens ſelbſt? Die äußere Natur bleibt uns verſchloſſen; in ihr Innereres können wir nicht eindringen; ein Bild mögen wir von ihr davon tragen; aber es bleibt ein Bild unſerer Einbildungskraft, welches nur ihre Erſcheinungen uns verräth, über ihr Sein keinen Aufſchluß giebt. So völlig verſchieden iſt das Aeußere von unſerm Denken, daß unſere Gedanken nimmermehr ihm gleichen können. Das Aeußere iſt ein Körper; unſer Denken kann keinem Körper gleichen, weder roth, noch ſchwer, noch ausgedehnt im Raume ſein. Dies verhindert uns auch weiter den ganzen Menſchen zu erkennen. Seine körperliche Natur und alles mit ihr Zuſammenhängende muß unſerm Denken eben ſo fremd bleiben, wie die äußere Natur. Nur das Reich unſerer Gedanken ſteht unſerer Erkenntniß offen; ihr Sein können wir in unſern Gedanken darſtellen, wie es iſt. Mit dieſem engen Gebiet unſeres Erkennens uns zu beſriedigen ſind wir doch außer Stande; daher führt uns unſer Nachdenken über unſer Denken nur dazu die engen Schranken unſeres Erkennens zu überlegen. Wenn wir in der Wiſſenſchaft darauf ausgehen das Sein zu denken, wie es iſt, können wir ihren Zweck nur für verfehlt halten, wenn nur das Denken in ihr zum Vorſchein kommt. Damit zeigt ſich nur die eine Seite des Wiſſens, ein leeres Denken, welchem ſein Gegenſtand fehlt. Wir wiſſen in ihr vom Denken, aber nur daß wir nichts wiſſen in ihm. Dies iſt die ſkeptiſche Kehrſeite des Kriticismus, welche Kant in der Formel ausgedrückt hat, daß wir nur Erſcheinungen erkennen, von den Dingen an ſich aber, d. h. von dem Sein, welches die Wiſſenſchaft erkennen möchte, nichts wiſſen, als daß ſie die Wahrheit ſind, welche uns entgeht. Der Gedanke an ſie ſteht nur als Zeugniß da, daß unſer wiſſenſchaftliches Streben ſeinen Zweck verfehlt. Mit dieſem Skepticismus aber ſteht die dogmatiſche Seite des Kriticismus im Widerſpruch. Denn in ihr wird uns eine Erkenntniß geboten, welche der Kriticismus als die Frucht ſeiner Forſchung ſehr hoch anſchlagen muß. Wenn man Kants Verdienſte um ihn abſchätzen will, ſo darf man nicht überſehen, wie er die Geſetze des menſchlichen Erkennens zu erforſchen geſucht, wie er Formen der ſinnlichen Anſchauung, Geſetze des empiriſchen Denkens, Ideen der Vernunft unterſchieden hat. In

dieſer Unterſuchung glaubte er eine Erkenntniß des menſchlichen Denkens uns zu geben und daß er nicht zugeben wollte, daß wir hierdurch über die Erkenntniß von Erſcheinungen hinausgeführt würden zur Erkenntniß eines Grundes von Erſcheinungen, des Menſchen, ſofern er denkendes Weſen iſt, läßt ſich daraus erklären, daß er ſeine Hoffnungen auf die Erkenntniß der äußern Dinge geſpannt hatte und als er dieſe Hoffnung nach den Grundſätzen ſeiner Kritik ſich abgeſchnitten ſah, der ſkeptiſchen Verzweiflung an der Erkennbarkeit der Gründe der Erſcheinung ſich hingab.

33. Wenn aber die ſkeptiſche Seite des Kriticismus folgerichtig zu Werke ginge, ſo würde auch ſeine dogmatiſche Seite durch ſie erſchüttert werden müſſen. In alle unſere Gedanken ſollen wir die Geſetze unſeres menſchlichen Denkens einmiſchen und dadurch die reine Erkenntniß der Dinge uns trüben. Nur wie die Dinge uns erſcheinen, nicht wie ſie ſind, können wir ſie erkennen. Wenn es ſo wäre, ſo würden wir dasſelbe auch vom Menſchen und vom menſchlichen Denken ſagen müſſen. Wir würden den Menſchen und die Geſetze ſeines Denkens nicht erkennen können, wie ſie ſind, ſondern nur wie ſie dem Menſchen erſcheinen. Dies iſt nicht die Meinung des Kriticismus, ſondern die unausbleibliche Folgerung der ſkeptiſchen Denkweiſe, ſo weit er ſie beſtehen gelaſſen hat. Es greift aber die ganze anthropologiſche Grundlage des Kriticismus an. Denn wenn wir vom Menſchen ebenſo wenig wie von andern Dingen wiſſen können, wie oder was er iſt, ſo können wir auch von ihm nicht wiſſen, daß er ein Menſch iſt. Möge er uns als Menſch erſcheinen, vielleicht iſt er etwas ganz anderes. Ebenſo mit den Geſetzen ſeines Denkens; uns ſcheinen ſie ſo oder ſo zu ſein, aber das ſpiegelt uns vielleicht nur unſere Denkweiſe vor. Die ganze Unterſuchung über das menſchliche Erkenntnißvermögen wird hierdurch herabgeſetzt zu Ueberlegungen über die Weiſe, wie uns Menſchen das menſchliche Denken erſcheinen muß, ohne daß wir zu ſagen wüßten, wie es iſt oder wie das Weſen iſt, welches wir Menſch nennen und von welchem wir ſagen, daß ihm ſein Denken in einer beſtimmten Weiſe erſcheinen muß. Hiermit ſind wir in den bodenloſen Skepticismus zurückgefal-

len, welcher das Sein des Menſchen ebenſo, wie das Sein aller andern Arten der Dinge, in Zweifel ſtellt. Durch die Kritik des Menſchen ſollte er gemieden werden und ſie muß daher auch andern Grundſätzen als dieſen ſkeptiſchen folgen. Wir werden ſie zu ſuchen haben in den Grundſätzen des Verſtandes, welche auf die Gründe der Erſcheinungen vordringen wollen (29), und in den Kennzeichen des Wiſſens, welche zur Beurtheilung des Denkens gebraucht werden und auf welche ſich der Unterſchied zwiſchen Sinn und Verſtand ſtützt (28 f.). Um aber den Gebrauch dieſer Grundſätze für die Erforſchung unſeres Erkenntnißvermögens uns ſicher zu ſtellen haben wir ſie von dem ſkeptiſchen Bedenken loszulöſen, daß wir ſie nur in menſchlicher Denkweiſe annehmen möchten. Hierzu dient uns, daß wir den Begriff des Menſchen nur als eine Vorausſetzung anſehn können, welche zwar vom praktiſchen Standpunkte aus unausbleiblich, vom theoretiſchen Standpunkte aus aber nicht gerechtfertigt iſt (27), und daß wir die Grundſätze des Verſtandes und die Kennzeichen des Wiſſens als etwas zu betrachten haben, was von der Unterſcheidung der menſchlichen Art von andern Arten der Dinge ganz unabhängig iſt. Geben wir von empiriſcher und praktiſcher Seite auch zu, daß wir Menſchen ſind und menſchlich denken müſſen, ſo haben wir doch von demſelben Standpunkte aus auch anzuerkennen, daß wir nicht allein Menſchen, ſondern auch vernünftige Weſen ſind und vernünftig denken müſſen, und dies wird uns nicht allein von empiriſcher und praktiſcher Seite, ſondern auch durch die allgemeine Theorie verbürgt, welche Sinn und Vernunft oder Verſtand in unſerm Denken uns unterſcheiden läßt (29.) In dem Unternehmen des Kriticismus liegt dieſer Unterſchied. Ihm zufolge müſſen wir nun in unſerm Denken Menſchliches und Vernünftiges unterſcheiden und es frägt ſich daher, ob unſere Kritik des Erkenntnißvermögens dem Menſchlichen oder dem Vernünftigen angehört. Wenn das erſtere der Fall wäre, ſo würden wir ſie in Verdacht haben können, daß ſie nur der menſchlichen Beſchränktheit diente und alles nur nach anthropologiſchem Standpunkte beurtheilte, wenn aber das andere, ſo würden wir ſie von dieſem Verdacht frei-

ſprechen müſſen. Denn die Vernunft iſt die oberſte Richterin über Wahres und Falſches. Was ſie denkt, gilt nicht allein für den Menſchen, ſondern iſt allgemeingültig ohne alle Beſchränkung, gültig für die unbeſchränkte Vernunft eben ſo gut, wie für die beſchränkte des Menſchen. Der letzten Annahme folgt nun der Kriticismus offenbar, indem er ſeine Kritik des Erkenntnißvermögens für unbedingt gültig hält. Er glaubt der Aufgabe gewachſen zu ſein das Menſchliche und das Vernünftige in unſerm Denken zu unterſcheiden; nur da, wo das erſtere ſich einmiſcht, findet er, daß wir nur Erſcheinungen erkennen, wo dagegen das Urtheil der reinen Vernunft ſpricht, da glaubt er die reine Wahrheit erkannt zu haben. Dieſe Ueberzeugung hat ihren guten Grund in ſeinem Verfahren, denn ſeine Kritik unſeres Erkennens ſtützt ſich auf den Begriff des Wiſſens, deſſen Kennzeichen er für die Beurtheilung unſeres Denkens benutzt, und daß wir nicht als Menſchen den Begriff des Wiſſens ſetzen, liegt im Begriffe der Vernunft, weil Vernunft ohne Wiſſen nicht gedacht werden kann. Nicht anders als wir muß die allwiſſende Vernunft das Wiſſen ſetzen, weil Allwiſſenheit das Wiſſen in ſich ſchließt. Hiermit iſt eine unerſchütterliche Grundlage für die Beurtheilung des Denkens gegeben, auf welche die Kritik ausgeht; ſie iſt damit aber auch über den anthropologiſchen Standpunkt hinausgekommen, indem ſie nicht mehr auf das Menſchliche, ſondern auf das Vernünftige in unſerm Denken ſich ſtützt.

1. Die Unterſcheidung des Menſchlichen und des Vernünftigen iſt einer der wichtigſten Schritte in der Entwickelung der Wiſſenſchaft. Sie iſt uns geläufig genug, in ihren Anwendungen aber vielen Störungen ausgeſetzt. Wenn wir Irrthum und Leidenſchaft mit unſerer menſchlichen Schwachheit entſchuldigen, drängt ſie ſich auf, indem die Grundſätze der Vernunft ſolcher Schwachheit das Urtheil ſprechen. Der Zwieſpalt des Menſchen mit ſich ſelbſt überzeugt uns, daß wir zweierlei in uns unterſcheiden müſſen, das Thieriſche der beſondern menſchlichen Art und das Vernünftige. Wenn wir den Menſchen nur als vernünftiges Weſen betrachten, ſo treffen wir nur eine ſeiner Seiten. Die Kritik muß beide Beſtandtheile unſeres Lebens zu unterſcheiden ſuchen um der Vernunft anzuhangen, die menſchlichen Schwachheiten aus-

zuſcheiden. Wir finden aber dieſe Unterſcheidung ſchwer, weil wir keine andere Vernunft kennen als die menſchliche. Wenn wir auf das Allgemeingültige in unſerm Denken dringen, weil es das ſubjective Kennzeichen des Wiſſens mit ſich führt (30), ſo werden wir uns gedrungen ſehn unſere Gedanken darauf zu prüfen, ob ſie auch allgemein ſich geltend machen; dieſe Prüfung aber können wir nur im Kreiſe der Menſchen ausführen, weil wir mit andern denkenden Weſen uns nicht verſtändigen können. Daher ſuchen wir eine Beſtätigung unſerer Gedanken, indem wir erwarten, daß ſie, wenn ſie vernünftig und allgemeingültig ſein ſollten, auch allgemeine Anerkennung finden würden. Wenn dieſe Erwartung nicht täuſcht, ſo dürfen wir daraus die Ueberzeugung ſchöpfen, daß unſere Gedanken nicht in einer perſönlichen Vorliebe oder parteiiſchen Leidenſchaft gefaßt ſind; aber es kann daraus nicht geſchloſſen werden, daß ſie eine allgemeinere Gültigkeit haben als für die Menſchen überhaupt. Die Meinung des anthropologiſchen Standpunktes, daß die Geſetze des Denkens nur für das menſchliche Denken gelten, hat ihre Stelle, ſo weit dieſe Prüfung reicht. Daß etwas allgemein gilt, läßt ſich nicht weiter erhärten als im Kreiſe der menſchlichen Gemeinſchaft und ſchon in dieſem Kreiſe iſt der Beweis dafür ſchwer genug zu führen. Aber das Allgemeingeltende iſt auch nicht mit dem Allgemeingültigen zu verwechſeln; nicht was allgemein gilt, ſondern was allgemein zu gelten verdient, ſoll dieſen Namen tragen. Daher machen wir auch nicht unſere Ueberzeugung von der Richtigkeit unſerer Gedanken unbedingt von der Prüfung abhängig, ob ſie allgemeinen Beifall finden oder nicht. Der Erfinder weiß ſehr gut, daß ſeine Erfindung früher nicht galt; ſchwerlich wird ſie auch ſogleich Beifall finden; aber der Widerſpruch Andersdenkender beirrt ihn nicht; er iſt überzeugt, daß ſeine Erfindung allgemein zu gelten verdient. Hieraus ergiebt ſich, daß die Allgemeingültigkeit eines Gedankens nicht vom Herumfragen abhängt, ob er in dem Kreiſe in welchem wir unſere Gedanken austauſchen können, ſeine Geltung behauptet; dieſer Kreis iſt auf die Menſchheit beſchränkt; daß er aber über dieſen Kreis hinaus, daß er für alle vernünftige Weſen zu gelten verdiene und daher ſchlechthin allgemeingültig ſei, läßt ſich damit vereinen, daß wir ſein wirkliches Gelten nur unter den Menſchen nachweiſen können. Unſere Erfahrung von der Vernunft reicht allerdings nicht weiter als über die menſchliche Vernunft; wenn wir aber zur Kritik unſeres Denkens ſchreiten, haben wir nicht allein mit der Beurtheilung des bisher von uns erfahrenen Denkens zu thun, ſondern es eröffnet ſich damit der Blick über alles Denken, welches möglich iſt (24). Die Prüfung der menſchlichen Gedanken in der Erfahrung, ob ſie in ihr als

allgemeingültig ſich erweiſen, dient nur zur Beſtätigung der allgemeinen Grundſätze der Vernunft durch ihre Uebereinſtimmung mit den Erſcheinungen; wir haben eine ſolche zu ſuchen, weil wir Vernunft und Erfahrung nicht in Zwieſpalt laſſen ſollen, weil wir bei dem Thieriſchen in unſerer Natur auch die Schwäche fürchten müſſen, welche Leidenſchaft für Vernunft hält; aber in ihr dürfen wir nicht den Beweis für die allgemeinen Grundſätze der Vernunft ſehen; unſere Erfahrung, welche immer beſchränkt iſt, würde uns nie darthun können, daß ein Gedanke im vollem Sinne des Wortes allgemeingültig iſt. Wenn wir nun auch eingeſtehn müſſen, daß unter den Schwächen unſeres menſchlichen Lebens die Hülfe der Erfahrung über das Allgemeingeltende uns ſehr wünſchenswerth iſt für die Entdeckung des Allgemeingültigen und daß dieſe Hülfe nicht ausreicht um uns das Allgemeingeltende in einen weitern Sinn nachweiſen zu laſſen als in dem beſchränkten Sinn des für alle Menſchen Geltenden, ſo dürfen wir uns dadurch doch nicht abhalten laſſen die Unterſcheidbarkeit des ſchlechthin Allgemeingültigen oder Vernünftigen von dem Menſchlichen zu behaupten. Indem die Kritik auf die Unterſcheidung des Sinnlichen und des Vernünftigen in unſerm Denken geführt wird (29), kann ſie auch nicht unterlaſſen das Menſchliche und das Vernünftige zu unterſcheiden, denn das Menſchliche, in ſeinem Unterſchiede von dem Vernünftigen im Menſchen genommen, wird in nichts anderm beſtehen können als in der beſondern Weiſe, in welcher das Vernünftige in uns durch unſere thieriſche oder ſinnliche Natur modificirt wird. Je weiter nun die kritiſchen Unterſuchungen unſeres Denkens vordringen, um ſo genauer müſſen ſie auch den Unterſchied zwiſchen dem Vernünftigen und dem Sinnlichen oder Thieriſchen in unſerm Denken auseinanderſetzen. Auf die populärſte Faſſung dieſes Gegenſatzes ſpielt es an, wenn wir oben die allwiſſende Vernunft erwähnt haben. Man muß dem Kriticismus die Frage vorlegen, ob er meine, daß ſeine Lehren über den Menſchen, daß er alles in Raum und Zeit anſchaut und nach den Kategorien des Verſtandes beurtheilt, nur menſchliche Meinungen ſind, oder daß ſelbſt Gott den Menſchen nicht anders beurtheilen kann. Wenn er das erſtere annähme, ſo würde er völlig dem Skepticismus zufallen, wenn das letztere, ſo behauptet er ſich als Kriticismus, verräth aber dadurch ſeinen Dogmatismus in allen ſeinen Lehren über den Menſchen.

2. Wenn man in eine genauere Erörterung der kritiſchen Unterſuchungen über das Erkenntnißvermögen eingeht, ſo wird es ſehr auffallend, wie wenig dieſelben in die Erörterung des eigentlich Menſchlichen eingehn und es ſtellt ſich dadurch auf das deutlichſte heraus, daß der anthropologiſche Standpunkt, auf welchen

ſich der Kriticismus ſtellt, nur zur Beſchönigung ſeiner ſkeptiſchen Neigungen gebraucht wird, wenn er nicht etwa zur Rechtfertigung empiriſcher Vorausſetzungen dienen ſollte. So lange die kritiſchen Unterſuchungen über das Erkenntnißvermögen noch ſehr in Vermiſchung mit dem Skepticismus lagen, war es natürlich, daß ſie vorzugsweiſe das ſinnliche Element in unſerm Denken berückſichtigten, weil der Skepticismus dem Senſualismus ſich zuwendet, wie wir geſehen haben. Daher finden wir, daß die ſkeptiſche Kritik viel mit den ſogenannten Sinnestäuſchungen ſich zu thun macht um den Zweifel zu nähren, ob wir das wahre Sein der Dinge zu erkennen vermöchten. Die Rolle, welche Auge, Ohr, Gefühl und Getaſt in unſerm Denken ſpielen, kommt dabei in Frage und manche einzelne Unterſuchung erinnert auch an die beſondere ſinnliche Ausrüſtung des Menſchen; aber in eine genauere Erforſchung des Unterſchiedes zwiſchen der menſchlichen Sinnlichkeit und andern Arten thieriſcher Sinnlichkeit ſind doch alle dieſe Unterſuchungen nicht eingegangen; weſentlich kam es ihnen nur darauf an das Verhältniß des Sinnlichen, d. h. des Thieriſchen überhaupt, ohne Rückſicht auf das ſpecifiſch Menſchliche, zum Denken oder zum Erkennen zu erörtern. Seitdem aber die Kritik ſchärfer vom Skepticismus und Senſualismus ſich geſondert hat, ſind auch alle die früher angedeuteten Spuren einer Berückſichtigung des ſpecifiſch Menſchlichen aus ihr verſchwunden. Sie hat begreifen gelernt, daß wenn über die Fähigkeit des Nachdenkens die Gründe der Erſcheinungen zu erkennen entſchieden werden ſollte, nicht die Sinnlichkeit, ſondern der Verſtand oder die Vernunft unterſucht werden müßte; damit wendet ſich die Forſchung der letztern zu und das Thieriſche des Menſchen bleibt nur Vorausſetzung. Man vergleiche die Kantiſche Kritik in allen ihren Theilen; man wird in keinem derſelben eine Unterſuchung darüber finden, was dem menſchlichen Denken eigenthümlich iſt und was nicht von allen vernünftigen Weſen in derſelben Weiſe gedacht werden könnte oder müßte. Es wird uns geſagt, der Menſch müßte in Raum und Zeit alle Gegenſtände anſchauen; es wird aber nur vorausgeſetzt, daß dieſe Form der Anſchauung ihm eigenthümlich ſei; man ſollte meinen, ſie müßte allen vernünftigen Weſen, welche in der Welt ſich finden, in gleicher Weiſe zukommen. Gott freilich, der allgegenwärtige und ewige, wird ſie wohl nicht theilen; dies ſchadet aber ihrer Allgemeingültigkeit nicht für alle forſchende Vernunft. Noch weniger werden die Formen der Urtheile und die Ideen der Vernunft als etwas ſpecifiſch Menſchliches angeſehn werden können. Freilich wenn ſie nur der Erfahrung entnommen werden, ſo kann es zweifelhaft ſcheinen, ob ſie allgemeingültig ſind für alle Vernunft; in der Erfahrung laſ-

ſen ſie ſich nur beim Menſchen nachweiſen; da aber die Kritik ſie als Geſetze der Vernunft betrachtet, kann ſie nicht auf die Erfahrung über ſie ſich berufen und ſie muß es daher als eine Aufgabe anſehn ihre Gründe in der Vernunft nachzuweiſen. Ueberhaupt werden wir wohl nicht anders als urtheilen können, daß wenn die Philoſophie auf die Unterſuchung des ſpecifiſch Menſchlichen einginge, ſie ganz ihren allgemeinwiſſenſchaftlichen Charakter verleugnen müßte. Dieſem Charakter gemäß macht ſie keine beſondere Art der irdiſchen oder natürlichen Dinge zum Gegenſtande ihrer Unterſuchung und nur wenn ſie einginge auf die Unterſcheidung der beſondern Arten lebendiger Weſen auf der Erde würde ſie den ſpecifiſchen Unterſchied des Menſchen beſtimmen können. Nur mit der Vernunft des Menſchen hat die kritiſche Unterſuchung des Erkenntnißvermögens zu thun, daß ſie in der ſpecifiſchen Form der menſchlichen Organiſation und des menſchlichen Lebens vorkommt, darum kümmert ſie ſich nicht, davon weiß der Philoſoph nur aus der Erfahrung der gemeinen Meinung oder aus der Naturgeſchichte, aber nicht als Philoſoph.

34. Nachdem wir den Kriticismus ſeiner anthropologiſchen Neigungen entkleidet haben, bleibt von ihm nur die Kritik übrig, welche von den Meinungen entſchloſſen iſt auf den Grund der Meinungen vorzudringen, auf das Erkenntnißvermögen, und zur Beurtheilung unſeres ganzen Denkens den Gedanken des Wiſſens gebraucht. In dieſem Maßſtabe iſt nun ein ſicherer Haltpunkt für die Wiſſenſchaft gewonnen, welcher vom Skepticismus und Kriticismus dem Dogmatismus wieder zuführt. Die Standpunkte durch welche wir hindurchgegangen ſind, haben den Gedanken des Wiſſens nicht erſchüttern können. Wenn der Skepticismus der Meinung ſich zuneigt, daß kein Denken den Forderungen, welche an das Wiſſen geſtellt werden müſſen, würde entſprechen können, ſo erkennt er den Gedanken des Wiſſens an (19); der Kriticismus ſchreitet ſogar dazu fort die Kennzeichen des Wiſſens feſtzuſtellen (28); man wird wohl annehmen können, daß ein Gedanke, welcher durch dieſe Prüfungen der ſtärkſten Gegner des Dogmatismus unverſehrt hindurchgegangen iſt, in aller Weiſe ſich bewährt hat. Der Gedanke an das Wiſſen darf von niemanden angefochten werden, welcher nach Wiſſenſchaft

ſtrebt; denn wer wiſſenſchaftlich forſcht, forſcht nur des Wiſſens wegen und muß dabei an das Wiſſen denken, welches er durch ſein Forſchen zu gewinnen hofft. In dem Gedanken des Wiſſens ſind aber auch alle wiſſenſchaftliche Unternehmungen gegründet; denn ſie werden nur zu der Abſicht gemacht, daß durch ſie ein Wiſſen zu Stande komme. Er bezeichnet daher den Beweggrund alles wiſſenſchaftlichen Denkens, das wahre Princip, von welchem jede Unterſuchung ausgeht; denn nur des Wiſſens wegen wird ſie betrieben. Der Name eines ſolchen Princips gebührt nicht irgend einem feſtſtehenden Grundſatze, welcher ſeine Anwendungen von anderswoher, ihm von außen kommend zu erwarten hätte, ſondern nur einem Gedanken kann er zukommen, welcher zur Entwicklung des wiſſenſchaftlichen Nachdenkens treibt. Ein ſolcher Gedanke iſt der Gedanke des Wiſſens und zwar der Gedanke, welcher allen andern wiſſenſchaftlichen Gedanken zu Grunde liegt, weil kein wiſſenſchaftliches Nachdenken es verleugnen kann, daß es nur gehegt wird, weil man wiſſen will. Hierdurch iſt nun ein Princip für das dogmatiſche Verfahren gewonnen, welches weder der Skepticismus noch der Kriticismus angreifen kann, weil es beide ſelbſt zu Tage gefördert haben. Denn nur darauf beruht ihr Streit gegen die voreiligen Annahmen der gewöhnlichen Meinung und des Dogmatismus, daß ſie in ihnen nichts finden, was dem Gedanken des Wiſſens entſpräche; dieſen Gedanken alſo ſetzen ſie als Maßſtab für unſer Denken und machen ihn in aller Strenge geltend gegen die leichtſinnigen Vorausſetzungen einer Meinung, welche unbegründete Annahmen für Wiſſen gelten laſſen. Sie gebrauchen aber den Gedanken des Wiſſens nicht recht, indem ſie ihn nur als Maßſtab an das vorhandene Denken anlegen, wozu er doch nur nebenbei gebraucht werden kann, während er vielmehr die Bedeutung einer Aufgabe hat, welche durch unſer Nachdenken gelöſt werden ſoll, und in dieſer Bedeutung Princip unſerer Forſchung wird. In dieſem Lichte erkennen ihn alle Wiſſenſchaften und die gewöhnliche Meinung an, indem ſie ſich bewußt ſind, daß ſie allen ihren Forſchungen ſich hingeben um durch ſie zum Wiſſen zu gelangen; nur nicht als allgemeines Princip der

wiſſenſchaftlichen Unterſuchung gilt er ihnen, weil ſie ſogleich auf beſondere Gegenſtände und deren Erſcheinungen oder auf beſondere Begriffsgebiete und deren Grundſätze ihre Forſchungen abgleiten laſſen, wärend die Philoſophie auf die allgemeinen Abſichten der Wiſſenſchaft ihre Aufmerkſamkeit feſthält und daher auch allein dazu fähig iſt die allgemeine Aufgabe und den allgemeinen Beweggrund des wiſſenſchaftlichen Denkens aufzudecken. Der ſkeptiſche und der kritiſche Standpunkt in der philoſophiſchen Unterſuchung ſchmälern aber die Bedeutung des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Princips, indem ſie von der Größe der Aufgabe geſchreckt die Frage einſchieben, ob wir mit den ſchwachen Kräften unſeres Denkens ihr gewachſen ſein möchten, und mehr oder weniger ernſtlich der Unterſuchung dieſer Frage ſich hingeben. Von einem ſolchen Schrecken darf die Philoſophie in dem Verfolg ihrer Aufgabe ſich nicht ableiten laſſen. Sie muß ihr Princip als den erſten feſten Standpunkt für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung zu weiteren Folgerungen zu treiben ſuchen. Die Vernunft will das Wiſſen; ſie gebietet uns es zu ſuchen; Unmögliches kann ſie nicht wollen und nicht gebieten; denn Unmögliches wollen iſt Thorheit. Daher muß auch das Wiſſen uns möglich ſein und in dieſer Ueberzeugung ſollen wir auf die weitere Forſchung eingehn, wie von vornherein der Dogmatismus von dieſer Ueberzeugung erfüllt war.

Das Princip der wiſſenſchaftlichen Forſchung im Allgemeinen und mithin der Philoſophie, welches ſich uns geltend gemacht hat, unterſcheidet ſich ſehr merklich von den Grundſätzen, welchen der unbefangene Dogmatismus vertraut. Dieſe Grundſätze ſind aus dem gewöhnlichen Leben entnommen worden; ſie ſtellen ſich in einer Mehrheit von Sätzen dar, von welchen man überzeugt iſt, daß ſie für eine fruchtbare Entwicklung der Wiſſenſchaft unentbehrlich ſind, ihnen fügen ſich alsdann noch andere Grundſätze zu, welche das Denken in ſeinen Folgerungen leiten ſollen; ſo unterſcheidet man materiale und formale Grundſätze der Wiſſenſchaft. Mit Recht hat der Skepticismus dagegen den Zweifel erhoben, ob dieſe vielen Grundſätze nicht im Widerſpruch mit einander ſtänden. Leichtſinnig war dieſer Zweifel nicht, wenn man Kant's An-

tinomien der reinen Vernunft bedenkt oder auch nur die ſehr von einander abweichenden Grundſätze der Phyſik und der moraliſchen Wiſſenſchaften. Will man ihn nach der Weiſe des unbefangenen Dogmatismus widerlegen, ſo muß man darauf ausgehn die Grundſätze der Wiſſenſchaften aufzuzählen um alsdann zeigen zu können, daß kein Widerſpruch unter ihnen zurückbleibt. Die Forderung eine ſolche Nachweiſung aller Grundſätze zu geben liegt überhaupt in der vollſtändigen Aufgabe der allgemeinen Wiſſenſchaft; ſie iſt zuweilen geſtellt, aber nie gelöſt worden. So lange ſie nicht erfolgt iſt, beruhen alle einzelne Grundſätze nur auf der Behauptung, daß man ihnen folgen müſſe, wenn man nicht mit der Gewohnheit des Denkens in Widerſpruch kommen wolle; aber die ſkeptiſche Beſorgniß, daß man in Widerſpruch kommen könnte, wenn man ihnen unbeſchränkte Folge leiſtete, beſeitigen ſie nicht, noch weniger die Beſorgniß des Kriticismus, daß man in ihnen nur dem allgemeinen und nothwendigen Wahne der Menſchen Folge leiſtete. Mit einer bloßen Aufzählung der Grundſätze würde man auch den Erweis ihrer Vollſtändigkeit nicht geführt haben. Daß eine gewiſſe Zahl alles erfüllt, läßt ſich nur darthun, wenn man vom Allgemeinen ausgehend nachweiſt, daß die aufgezählten Fälle alles erſchöpfen. Daher wäre es ein bedeutender Fortſchritt, wenn ein allgemeines Princip aufgeſtellt werden könnte, von welchem alle beſondere Grundſätze ſich ableiten und überſchauen ließen. Auch dieſer Verſuch iſt gemacht worden. Wenn man aber dabei wieder auf einen Grundſatz kam, welcher zu Folgerungen angeſtrengt werden ſollte, ſo blieb der Unterſchied zwiſchen dem materialen Grundſatze und den formalen Grundſätzen für die Folgerungen und die ſkeptiſche Beſorgniß vor Widerſprüchen war nicht gehoben. Noch weniger die kritiſche Beſorgniß. Ihrer Form nach ſprechen ſich alle Grundſätze als Ergebniſſe des Nachdenkens aus, welches uns gezeigt hat, daß wir nicht anders denken können, als wie der Grundſatz ſetzt. Ich denke, alſo bin ich; wie ich denken muß, ſo muß es ſein; jedes richtige Denken muß mit ſich übereinſtimmen, darf keinen Widerſpruch dulden. Dies ſind Grundſätze, welche man an die Spitze aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen hat ſtellen wollen. Sie mögen richtig ſein, aber ſie ſind Ergebniſſe des menſchlichen Nachdenkens. Sie drücken nur aus, wie wir als Menſchen denken müſſen, weil wir den Geſetzen unſeres Denkens uns nicht entziehen können; daher findet der Kriticismus in ihnen keine ſichere Gewähr. Alle ſolche Grundſätze reichen alſo nicht aus. Wir können in ihnen nur den Ausdruck von Thatſachen ſehen; ſo wurden ſie aufgefaßt, wenn man zu ihrer Beglaubigung auf die intellectuelle Anſchauung ſich berufen hat, in welcher ihre Evidenz uns einleuchtete; denn nur Thatſächliches können wir anſchaun;

ſo werden wir ſie auch zu deuten haben, wenn wir ſie als Ergebniſſe unſeres Nachdenkens anſehn, denn als ſolche müſſen ſie thatſächlich ſich ergeben haben. Bei ſolchen Thatſachen können wir aber in der Begründung unſeres Denkens nicht ſtehen bleiben; denn jede Thatſache muß ihren Grund haben. Daher können wir weder in einem, noch in vielen Grundſätzen das Princip der Philoſophie ſuchen, ſondern müſſen zu dem Grunde aller thatſächlich anerkannten Grundſätze aufſteigen, wenn wir es finden wollen. Dieſen Grund ſehen wir in dem Beweggrunde, welcher uns in alles wiſſenſchaftliche Forſchen hineintreibt, im Gedanken des Wiſſens. Er treibt dazu die Grundſätze als Ergebniſſe des Nachdenkens zu gewinnen, welche als Haltpunkte für weitere Unterſuchung und als leitende Gedanken in ihr betrachtet werden können; er treibt nicht weniger zu den Methoden, welche von den Grundſätzen aus Folgerungen ziehen laſſen, und iſt ſo in allen Entwickelungen der Wiſſenſchaft gegenwärtiger Grund der Ergebniſſe und der Forſchungen. So hat er von Anfang an ſich erwieſen; denn es kann kein Denken ſein ohne den Gedanken an das Wiſſen, weil jedes Denken ein Streben nach dem Wiſſen iſt und in wiſſenſchaftlicher Beziehung nichts anderes als ein ſolches Streben bedeutet. Er bezeichnet uns eine Aufgabe für unſer weiteres Denken und nur eine ſolche Aufgabe kann Priucip der Forſchung ſein; denn das Princip kann nicht die Löſung auch nur in irgend einer Weiſe bringen, ſondern nur den Punkt, von welchem aus die Löſung beginnen ſoll. Man wird nicht einwenden dürfen, der allgemeine Gedanken des Wiſſens wäre auch nur ein Ergebniß des Nachdenkens; denn nicht als allgemeinen Gedanken ſetzen wir ihn als Princip, ſondern als leitenden Beweggrund, als welchen er noch keineswegs zu einem allgemeinen Begriff ſich ausgebildet zu haben braucht. Als ſolcher iſt er wirkſam ſchon im gemeinen Bewußtſein, in welchem jedoch praktiſche Beweggründe ihn nicht zum klaren Bewußtſein ſeiner Bedeutung kommen laſſen; als ſolcher führt er zum unbefangenen Dogmatismus, in welchem er von den praktiſchen Beweggründen ſich auszuſcheiden beginnt, aber doch noch nicht ſeine volle Bedeutung geltend macht, weil er von der Vielheit der Grundſätze, der Methoden und der Gegenſtände zerſtreut wird. Schon deutlicher tritt er im Skepticismus hervor, indem er die Größe der wiſſenſchaftlichen Aufgabe den ſchwachen Erzeugniſſen des gemeinen Denkens und des Dogmatismus entgegenſetzt, und im Kriticismus, indem er zum Maßſtabe für die Beurtheilung unſeres Denkens ſich aufwirft und zu dieſem Zwecke ſeine Kennzeichen geltend macht. Aber erſt dadurch erweiſt er ſich in voller Allgemeinheit als Princip der Wiſſenſchaft, daß er die ſkeptiſchen und kritiſchen Beden-

ken abſchüttelt und als der Gedanke erkannt wird, welcher bisher alles Forſchen belebt hat und allem folgenden Denken ſeine Aufgabe ſtellt. So lehrt uns die Philoſophie den Beweggrund unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens kennen und zeigt, daß der Gedanke des Wiſſens durch alle Standpunkte des Denkens hindurchgeht, aber erſt von dem rechten Standpunkte der wahren Philoſophie als das einzige Princip, als der rechte Beweggrund des wiſſenſchaftlichen Forſchens erkannt wird. Das philoſophiſche Denken unterſcheidet ſich von dem nicht philoſophiſchen nicht dadurch, daß es ein anderes Princip hat, ſondern nur dadurch, daß es dieſes Princip, welches im gemeinen Bewußtſein nur als unbewußter Trieb wirkt und von andern Motiven verdeckt wird, zum klaren Bewußtſein erhebt.

35. Indem nun der Gedanke des Wiſſens, deſſen Kennzeichen der Kriticismus ſchon aufgeſtellt hat, zum feſtſtehenden Mittelpunkt des Denkens ſich erhoben hat, und zur Ausführung deſſen antreibt, was von ihm gefordert wird, iſt mit ihm der Anfang eines neuen Dogmatismus gemacht. Aber dieſer Dogmatismus iſt nicht mehr der unbefangene, welcher ſich ohne weitere Ueberlegung in die Erforſchung des Seins ſtürzte; vom Skepticismus und Kriticismus hat er Vorſicht gelernt. Er traut nicht mehr den Grundſätzen, wie ſie ſich darbieten; den Erſcheinungen traut er zwar, aber er kann in ihnen das wahre Sein der Dinge nicht ſehen, welches er erforſchen möchte, damit dem objectiven Kennzeichen des Wiſſens Genüge geſchehe. Die Umſicht, welche er gelernt hat, läßt ihn doch nicht am Wiſſen verzweifeln, ſondern gleich dem unbefangene Dogmatismus und der gewöhnlichen Meinung hofft er durch methodiſches Forſchen und mit Hülfe der Erſcheinungen die Erkenntniß des Wahren erlangen zu können. Er vertraut dem Gedanken des Wiſſens, welcher ihm eine Aufgabe ſtellt, einen Zweck der Vernunft bezeichnet, welchem ſie nachſtreben und welchen ſie für erreichbar halten ſoll (34). Dem Gedanken an dieſes Princip hingegeben wird nun die Forderung, welche die Vernunft unſerm Nachdenken ſtellt, das Herſchende in allen ſeinen Forſchungen. Die Vernunft fordert das Wiſſen als einen Zweck. Es iſt ein Ideal, welchem wir nachſtreben ſollen; aber nicht ein unerreichbares Ideal, die Ausgeburt einer überſchwäng-

lichen Phantaſie, welche nach dem Unmöglichen ſtrebt, ſondern ein Gebot der Vernunft. Die Vernunft legt uns die Verpflichtung auf ihm unſere Arbeit zu widmen; mit allem Fleiß und im ſtrengſten Ernſte einer wiſſenſchaftlichen Methode ſollen wir es zu verwirklichen ſuchen. Im philoſophiſchen Nachdenken hat ſich der Gedanke an dieſes Ideal erhoben; die Philoſophie wird es auszuführen unternehmen müſſen. Erſt hierdurch wird ſie ihren Anſpruch allgemeine Wiſſenſchaft zu ſein rechtfertigen können (4). Dies ſind die kühnen Gedanken des neuen Dogmatismus, welcher auf das Princip der Philoſophie ſich ſtützt und ſeinen Lauf beginnt, nachdem die ſkeptiſchen und kritiſchen Bedenklichkeiten durch das Vertrauen auf die Forderungen der Vernunft beſeitigt worden ſind.

1. Je ſtärker in den hier angeregten Gedanken die Forderungen der Vernunft geltend gemacht werden, um ſo nöthiger wird es werden uns darüber zu erklären, was wir unter Vernunft verſtehen. Vernünftig nennen wir alles, was zweckmäßig iſt. Der Gegenſatz zwiſchen dem Zweckmäßigen und Unzweckmäßigen, dem Richtigen und Falſchen, dem Guten und Böſen tritt uns erſt da hervor, wo die Vernunft ins Spiel kommt. Naturproducte ſind weder gut noch böſe, weder richtig noch falſch; ſie können eben nicht anders ſein, als ſie ſind; daher ſind ſie weder dem Lobe noch dem Tadel unterworfen, wenigſtens an ſich genommen; erſt wenn ſie unſere Vernunft gebrauchen will oder ſie auf ihre Zwecke bezieht, erhalten ſie das Lob einer werthvollen Sache oder den Tadel eines Schädlichen. Jeder Tadel und jedes Lob trifft eben die Gegenſtände nur, ſofern ſie den Zwecken unſerer Vernunft zuwider oder entſprechend ſind. Alles iſt richtig oder gut, ſofern es den rechten Weg zum Zweck geht, alles iſt falſch oder böſe, ſofern es vom rechten Wege zum Zwecke abführt. Vernunft nennen wir daher das Vermögen, welches nach Zwecken ſtrebt. Sie will den Zweck und Zweckloſes wollen oder thun iſt ihr zuwider, iſt unvernünftig. Daher ſtellt ſie Forderungen an alle Zweige unſeres Lebens, indem ſie das Zweckmäßige zu thun uns verpflichtet, und richtet als oberſte Richterin über alles, was in den Bereich unſerer Thätigkeiten fällt und mit unſerem Leben ſich verflicht. Ihrem Richterſpruche kann nichts ſich entziehn, weil ſie allein zu richten und Urtheile abzugeben vermag. Es verſteht ſich dabei von ſelbſt, daß Schwächen ihr nicht zugerechnet werden können; ſie würden nur das Menſchliche treffen oder das Thieriſche, welches

mit der Vernunft in uns verbunden ſein kann, aber von der Vernunft in uns unterſchieden werden muß (33). Davor mögen wir nun wohl uns zu hüten haben, daß wir den Schwächen der Vernunft nicht nachgeben; aber die Schwächen unſerer Vernunft ſind eben nur der Beweis, daß es an der wahren Vernunft uns mangelt. Die Vernunft iſt auch bereit die Schwächen anzuerkennen, mit welchen ſie noch behaftet iſt, weil ſie nach Zwecken ſtrebt und daher zugeſtehen muß, daß ſie noch nicht erreicht hat, was ſie will, ihre volle Richtigkeit, das Gute im vollen Maße, welches nur in ihrem Zwecke vorhanden ſein würde; daher kann ſie auch ihren Zweck verfehlen und ſpendet nicht nur Lob, ſondern verhängt auch Tadel. Sie bleibt beim Zweckmäßigen ſtehn, welches noch nicht der Zweck iſt, aber geht in allen ihren Werken auf einen Zweck aus; ſo auch in der Wiſſenſchaft, welche nur durch ein Zweckmäßiges, richtiges Denken zu Stande kommen kann und wenn ſie vollendet wäre, ein Zweck der Vernunft ſein würde.

2. In allen philoſophiſchen Unterſuchungen hat ſich das Streben nach Idealen kund gegeben. Dem Aeſthetiker ſchwebt ein Ideal der Schönheit oder der Kunſt, dem Religionsphiloſophen ein Ideal der Religion, dem Politiker ein Ideal des Stats vor; nach dem Maße der Vertiefung in ihre Gedanken ſind ihre Ideale nur gewachſen. Die Liebe zur Weisheit, welche das Weſen der Philoſophie ausdrücken ſoll, drückt nur ihr Ideal aus. Das Verlangen nach dem höchſten Gute, nach ewiger Seligkeit im Schauen und im Genuſſe Gottes ſpielt bei den Platonikern, den Kirchenvätern, den Scholaſtikern und Theoſophen dieſelbe Rolle, welche von der neueſten deutſchen Philoſophie dem Streben nach der Erkenntniß des Abſoluten eingeräumt worden iſt. Den Gedanken an die Erkenntniß der oberſten Urſache, welcher ein Ideal in ſich ſchließt, hat auch Ariſtoteles nicht von ſich zurückweiſen können; ein Ideal der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß muß jeder Philoſoph in ſich nähren, ſollte er es auch nach Weiſe der Skeptiker und Kritiker nur dazu gebrauchen, mit ihm die Geringfügigkeit unſeres Denkens in den auffallendſten Contraſt zu ſetzen. Selbſt die Zurückhaltung von jeder Meinung, welche der Skeptiker uns empfiehlt, würde ein Ideal ſein; die exacte Wiſſenſchaft, welche unſere Naturforſcher uns empfehlen, nicht weniger. Das wiſſenſchaftliche Forſchen kann ſich des Ideals nicht entſchlagen, weil die Wiſſenſchaft, welche es ſucht, ein idealer Zweck der Vernunft iſt. Aus den Beiſpielen aber, welche wir angeführt haben, ſieht man, daß der Vernunft verſchiedene ideale Zwecke geſteckt werden können. Unter dieſen können auch ſolche ſein, welche das Streben nach dem Wiſſen ausſchließen oder das Wiſſen nur als ein Mittel, nicht als Zweck betrachten. Zweck und Beſtimmung des Men-

ſchen, haben einige gemeint, wäre nicht das Wiſſen, ſondern das Gute, welches im ſittlichen Handeln errungen werden ſollte, oder auch der Genuß des Schönen oder die Vereinigung mit Gott. Durch die Bezugnahme auf den Menſchen zeigen dieſe und alle ähnliche Formeln, daß ſie dem anthropologiſchen Kriticismus angehören, welcher bald den praktiſchen, bald den äſthetiſchen, bald den religiöſen Standpunkt in der Betrachtung der menſchlichen Dinge zur Kritik unſeres Denkens herbeigezogen hat. Zur Beurtheilung dieſer kritiſchen Geſichtspunkte werden wir als das beſte Beiſpiel die Kantiſche Kritik gebrauchen können, weil ſie am ausführlichſten entwickelt worden iſt und weil unter den Gegenſätzen, welche hierbei in Frage kommen, der Gegenſatz zwiſchen praktiſcher und theoretiſcher Vernunft der allgemeinſte iſt. Kant gründet ſeine Lehre, daß die menſchliche Vernunft ihren Zweck im ſittlichen Leben, aber nicht im Wiſſen ſuchen ſollte, auf der Annahme, daß die Forderungen der praktiſchen Vernunft unbedingt, die Forderungen der theoretiſchen Vernunft aber nur bedingt lauteten. Du ſollſt ſittlich handeln, nach dem höchſten Gute, der Heiligkeit des Willens trachten, dies iſt ein unbedingtes Gebot der Vernunft, welchem niemand ſich entziehn darf. Dagegen die theoretiſche Vernunft gebietet nur die Ideen der Vernnnft anzuerkennen, die Totalität des Lebens, der Welt und die höchſte Urſache, wenn wir unſer Wiſſen abſchließen wollen. Daß wir unſer Wiſſen abſchließen, die Wahrheit ergründen wollen, meint Kant, würde nicht unbedingt geboten. Es mag dieſer Wille einigen Menſchen beiwohnen, aber dies werden doch nur die wenigen Theoretiker ſein; man würde ſie tadeln müſſen, wenn ſie ihre beſondere Luſt am Forſchen zu einem allgemeingültigem Gebot der Vernunft erheben wollten. Hierauf beruht ſeine Lehre vom Primat der praktiſchen vor der theoretiſchen Vernunft, welche dazu führt, daß von jener aus die Kritik über dieſe geübt, dieſe auf ihre Schranken und die bedingte Bedeutung ihrer Forderungen zurückgeführt wird. Nicht ſo leicht würde Kant zu der Annahme gekommen ſein, daß die Forderungen oder Gebote der theoretiſchen Vernunft nur eine bedingte Gültigkeit hätten, wenn er ſie in einem weniger beſchränkten Sinn genommen hätte. Sie gehen nicht allein auf die höchſten Aufgaben der Wiſſenſchaft, auf die Ideen der Vernunft, welche Kant bei ihrer Abſchätzung ausſchließlich berückſichtigt; dieſe als letzte Folgerungen werden wohl auch ihren Werth behaupten, ſie leuchten aber nicht ſo unmittelbar ein, wie die erſten Forderungen; die theoretiſche Vernunft fordert zuerſt, daß wir zweckmäßig, richtig denken, den Widerſpruch meiden ſollen, und daß dieſe Forderung unbedingt iſt, wird nicht allein der wiſſenſchaftlich, ſondern auch der praktiſch Denkende nicht leugnen können; denn auch um

richtig handeln zu können muß man richtig denken. Es wird hieraus einleuchten, daß überhaupt die Forderungen der Vernunft nicht ſo von einander ſich ablöſen laſſen, wie diejenigen meinen, welche die Beſtimmung des Menſchen, ſeinen Zweck oder das von ihm Geforderte nur einem Zweige ſeines Lebens zuwenden möchten. Die Vernunft iſt die gemeinſame Wurzel des theoretiſchen und des praktiſchen, des äſthetiſchen und des religiöſen Lebens; wer die eine Seite deſſelben von der andern ablöſt, ſetzt ſie im Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Sie will alles Zweckmäßige und alles Zweckmäßige zu thun liegt in unſerer Beſtimmung. Was ſie gebietet, iſt immer unbedingt geboten. Wir mögen nun wohl verſchiedene Zwecke und Ideale der Vernunft unterſcheiden, aber keiner dieſer Zwecke darf von uns als weniger geboten hinter die andern zurückgeſtellt werden, als wäre das Gebot der Vernunft, welches auf ihn geht, nicht unbedingt anzuerkennen. Am wenigſten wird das Gebot der theoretiſchen Vernunft von uns gegen irgend ein anderes zurückgeſtellt werden dürfen, weil es nur auf das richtige Erkennen gerichtet und jede Weiſe des richtigen Lebens davon abhängig iſt, daß ſie richtig erkannt werde. Die verſchiedenen Ideale der Vernunft haben auch zu verſchiedenen Auffaſſungsweiſen der Philoſophie geführt, indem man von verſchiedenen unbedingten Forderungen der Vernunft ausgehn konnte um ſich Bahn zu brechen in der Erkenntniß deſſen, was die Vernunft als allgemeingültig anerkannt wiſſen will. Von dieſen verſchiedenen idealen Geſichtspunkten aus konnte man auch zu denſelben Ergebniſſen gelangen, weil ſie alle in ihrer gemeinſchaftlichen Wurzel miteinander zuſammenhängen. Will man aber in der Wiſſenſchaft methodiſch zu Werke gehen, ſo wird man nicht zugeben dürfen, daß es gleichgültig oder willkürlich ſei, von welchem Ideal der Vernunft in der Philoſophie der Ausgang genommen werde. Keinem Zweifel wird es nun unterworfen ſein, daß die Philoſophie das wiſſenſchaftliche Ideal obenan zu ſtellen hat, weil ſie als Wiſſenſchaft nichts höher achtet als das Wiſſen. Mögen wir nun in anderer Beziehung andere Zwecke der Vernunft vorziehen, in unſern wiſſenſchaftlichen Unternehmungen haben wir nur die Wahrheit im Auge; ſie zu erkennen iſt unſer Zweck, wir wollen wiſſen und darnach haben ſich alle unſere Gedanken zu richten. Indem ſo in der Wiſſenſchaft der Gedanke des Wiſſens als Princip ſich behauptet, ſchiebt er den Gedanken an das Menſchliche in unſerer Vernunft wenigſtens vorläufig bei Seite. Die Vernunft will das Wiſſen; ſie fordert es unbedingt; wir ſollen es ſuchen ohne uns durch die Bedenklichkeiten zurückhalten zu laſſen, welche der Gedanken an unſere menſchliche Natur uns in den Weg ſtellen möchte.

36. Ehe wir jedoch den Dogmatismus ſchildern, welcher nach Beſeitigung des Kriticismus ſich erhebt, wird es rathſam ſein noch einen Punkt der kritiſchen Bedenken beſonders zu prüfen. Er hebt den Gegenſatz zwiſchen den allgemeingültigen Geſetzen unſeres Denkens und dem Sein hervor, welches das Wiſſen erkennen ſoll. Darauf beruht der Unterſchied zwiſchen dem ſubjectiven und objectiven Kennzeichen des Wiſſens (28). Das Bedenken ſtellt ſich nun heraus, ob die Geſetze des Denkens dazu angethan ſind in ihren Formen das Sein auszudrücken, wie es iſt. Das ſubjective Denken ſteht dem objectiven Sein ſo entgegen, daß die Verſchiedenheit beider auch eine völlige Uebereinſtimmung unter ihm auszuſchließen ſcheint. Eine völlige Uebereinſtimmung wird nun auch nicht gefordert, ſo lange das Denken noch nicht Wiſſen iſt, ſondern die Wahrheit des Seins noch ſucht; aber die Vernunft, welche das Wiſſen fordert, muß auch fordern, daß beide nicht ſo einander entgegenſtehn, daß Denken und Sein niemals zuſammenfallen könnten. Eine gänzliche Verſchiedenheit beider wird ſich nicht behaupten laſſen; denn das Denken iſt; wer daher vom Denken weiß, weiß auch vom Sein. Ferner daß wir allein vom Sein der Erſcheinungen wüßten, kann der Kriticismus nicht behaupten, weil er in einem Theil der Erſcheinungen offenbarende Zeichen ſieht (30). Aber er räth uns zuvor die Gründe und Geſetze des menſchlichen Denkens zu erforſchen, ehe wir an die Forſchung über das Sein gehen. Als wenn wir jenes thun könnten, ohne an dieſes zu denken. Dies iſt aber unmöglich, weil das Sein dem Denken zu Grunde liegt und daher auch die Geſetze des Denkens vom Sein abhängen. Ehe ich denken kann, muß ich ſein. Nach meinem Sein muß ſich mein Denken richten. Dies muß auch der Kriticismus anerkennen, wenn er von unſerm menſchlichen Sein und ſeinen Schranken unſer menſchliches Denken und ſeine Schranken abhängig macht. Von den Geſetzen des Seins werden daher auch die Geſetze des Denkens beſtimmt werden; dieſe werden nicht anders lauten können, als jene. Aber die Ergebniſſe des kritiſchen Bedenkens ſtimmen für das gerade Gegentheil. Sie meinen, daß die Geſetze des Seins, nach welchen wir alles

beurtheilen müßten, nach den Geſetzen unſeres Denkens ſich richten müßten. Daher beſtreiten ſie den Grundſatz des Dogmatismus: ſo wie ich als vernünftiges Weſen denken muß, ſo muß es ſein. Die richtige Einſicht in das Verhältniß des Denkens zum Sein muß dieſes Bedenken heben. Das Sein geht dem Denken vorher und weil es dem Denken zu Grunde liegt, muß dieſes mit allen ſeinen Geſetzen nach jenem ſich richten. Doch der Kriticismus könnte ſich noch hinter einem Einwand zu bergen ſuchen. Unſer menſchliches Sein, könnte geſagt werden, liegt unſerem Denken zu Grunde; nach ihm muß daher unſer Denken ſich richten und mit ihm in Uebereinſtimmung ſtehn; daraus folgt aber nicht, daß es mit allem Sein in Uebereinſtimmung ſtehn müſſe. Es iſt im Sinn dieſes Einwurfs, daß der Kriticismus zwar das menſchliche Sein, aber nicht das Sein im Allgemeinen zu erforſchen unternimmt. Wenn nur das menſchliche Sein ſich erforſchen ließe ohne das allgemeine Sein. Wenn wir annehmen, daß der Menſch beſchränkt iſt in ſeinem Sein, ſo werden wir um dieſes zu erkennen auch ſeine Schranken bedenken müſſen; Schranken aber laſſen ſich nicht erkennen, wenn man nicht über ſie hinaus ſeine Gedanken erſtreckt. Jeder ſieht, daß hierdurch das weiteſte Feld der Forſchung ſich eröffnet. Nicht weniger als die ganze Natur, mit welcher der Menſch in ſeinem Denken in Berührung kommt, wird in Frage gezogen werden müſſen um uns zu zeigen, welche Stellung der Menſch in der Welt einnimmt, wenn wir die Schranken und die Bedingungen ſeines Seins ermeſſen wollen. Unſer Sein iſt vom allgemeinen Sein durch keine Schranken geſchieden, denn es gehört ſelbſt zum allgemeinen Sein. Daher können auch die Geſetze unſeres Denkens mit unſerm Sein nicht in Uebereinſtimmung ſtehn, wenn nicht dieſelbe Uebereinſtimmung auch ſtattfindet unter jenen und dem allgemeinen Sein. So wie wir ſelbſt zum allgemeinen Sein gehören und unſere Schranken uns zeigen, daß wir mit der übrigen Welt zuſammenhängen, ſo müſſen wir auch unſer Sein mit dem Sein des Allgemeinen in Uebereinſtimmung finden und in unſerm Denken nach dem Sein des Allgemeinen uns richten, mit welchem wir

beſtändig zu thun haben. Daher wird der Kriticismus auf ſeinem anthropologiſchen Standpunkte ſich nicht behaupten können. Die Unterſuchung des Menſchen muß ihn zur Unterſuchung der Welt führen, in welcher das Sein und das Denken des Menſchen gegründet iſt. Das Denken des Menſchen muß ſich nach dem Sein überhaupt richten, weil es in ihm ſeinen Grund hat und es erkennen will.

Oft und in verſchiedenen Beziehungen iſt die Frage über die Bedeutung der Wiſſenſchaft in Anregung gekommen, ob ſie nur für die richtige Form unſerer Gedanken und die Uebereinſtimmung unter ihnen zu ſorgen habe, oder ob ſie auch darauf ausgehn ſolle, daß die Sachen erkannt würden in ihrem Sein, in einer Uebereinſtimmung unſeres Denkens mit ſeinen Gegenſtänden. Es haben ſich in der Beantwortung dieſer Frage die Parteien der Formaliſten und Realiſten geſchieden, wenn wir mit dieſem Namen die bezeichnen, welche auf die Erkenntniß der Sachen dringen. Die Formaliſten meinen nur dafür einſtehn zu können, daß in der Wiſſenſchaft Subject und Prädikat des Satzes, die Glieder des Schluſſes, die Glieder des Syſtems in folgerichtiger, geſetzmäßiger Form in Uebereinſtimmung und ohne allen Widerſpruch mit einander verbunden wären. Die Realiſten halten dies für eine ganz untergeordnete Leiſtung; ſie haben ſich zuweilen, im Bewußtſein ihres höhern Zwecks, geringſchätzig über die Form geäußert, in welcher die Gedanken ausgebildet oder vorgetragen werden; wenn nur der wahre Gehalt getroffen, wenn nur die Sachen erkannt würden, wie ſie ſind, in welcher Form es auch ſein möchte, ſo würde damit dem Zweck der Wiſſenſchaft genügt ſein. Der Kriticismus kann nun weder der einen noch der andern Anſicht beiſtimmen, weil das objective Kennzeichen des Wiſſens die Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein, das ſubjective Kennzeichen die allgemeingültige Form des Denkens fordert, in welcher allein Ueberzeugung gewonnen werden kann. Er theilt ſich aber zwiſchen beiden Anſichten. Dem Formalismus ſtimmt er bei in ſeiner Kritik des menſchlichen Denkens, in welcher er zu zeigen ſucht, daß wir die formale Richtigkeit wohl zu wahren wüßten und durch dieſelbe auch in der Beurtheilung des Seins geleitet würden, ohne doch dafür ſtehn zu können, daß wir dadurch auch wirklich die Wahrheit des Seins, der Sachen oder der Dinge an ſich träfen. Durch dieſen Zuſatz aber giebt er zu erkennen, daß er doch ſchließlich den Realiſten beiſtimmt, welche alle Mühe der Wiſſenſchaft für verloren achten, wenn wir nicht die Wahrheit der Dinge in ihr erkennen. Gegen das Auseinanderziehen dieſer bei-

den Geſichtspunkte erklärt ſich die von uns geltend gemachte Lehrweiſe. Die Wiſſenſchaft darf ſich ihres Gehalts in der Erkenntniß des Seins nicht entſchlagen, weil alles ihr Denken auf dem Sein beruht und darauf ausgeht das ihm zu Grunde liegende Sein zur Erkenntniß zu bringen oder offenbar zu machen; ſie darf ebenſowenig die Form und das Geſetz ihres Denkens vernachläſſigen, weil das Sein, welches dem Denken zu Grunde liegt, nur in der geſetzmäßig vorſchreitenden Form des Denkens zur Erſcheinung kommt oder offenbar wird. So zeigen ſich das reale Sein und das formale Denken in beſtändiger Verbindung mit einander; dieſes kann ohne jenes nicht ſein und jenes kann ohne dieſes nicht offenbar werden. Das Zuſammenhören beider beachtet nun von der einen Seite der unbefangene Dogmatismus, von der andern Seite der Kriticismus nicht genug; jener ſtürzt ſich ohne Berückſichtigung der Mittel unſeres Denkens in der Weiſe der Realiſten in die Forſchung nach dem Sein der Sachen, dieſer iſt nur darauf bedacht die Form unſeres Denkens zu unterſuchen und uns vor der Ueberſchreitung ſeiner Geſetze zu ſichern. Nur beide Seiten zuſammengenommen werden das Ganze des Wiſſens ergeben. Dies muß man dem realiſtiſchen Dogmatismus begreiflich machen, indem man ihm zeigt, daß ſeine voreilige Begier das Reale zu erforſchen ihn nur unbegründeten Grundſätzen und Methoden zu vertrauen verleitet und daß ein Unterſchied iſt zwiſchen Vorausſetzungen und Meinungen, ſelbſt wenn ſie richtig ſein ſollten, und der ſichern Ueberzeugung der Wiſſenſchaft, welche nur in der Erkenntniß des richtigen Princips und der geſetzmäßigen Methode des Denkens gewonnen werden kann. Dem Kriticismus dagegen muß daſſelbe dargethan werden, indem man bedenken läßt, daß die Geſetze des Denkens, welches als Erſcheinung und Offenbarung des Seins angeſehn werden kann, von dem Sein abhängen, welches in ihnen zur Erſcheinung kommt. In ſeiner anthropologiſchen Richtung nimmt er ſelbſt an, das Denken, welches er unterſucht, hafte am Sein des Menſchen und werde durch die Natur des menſchlichen Seins beſtimmt. Dies iſt eine Vorausſetzung des realiſtiſchen Dogmatismus; wie unumgänglich ſie uns auch ſcheinen möge, ſo wird der ſtreng formaliſtiſche Charakter des Kriticismus doch nicht zugeben können, daß ſie ohne Rechtfertigung bleibe nach den Geſetzen des Denkens. Nur dadurch läßt ſie ſich geben, daß in allem wiſſenſchaftlichen Denken nach dem objectiven Kennzeichen des Wiſſens ein Sein gefordert wird, welches erkannt werden ſoll und als jeder Erſcheinung, mithin auch dem Denken zu Grunde liegend gedacht werden muß. Dieſes Sein wird aber auch nur ganz im Allgemeinen gefordert; es muß nicht das beſtimmte Sein des Menſchen ſein; daher bedarf

es einer weitern Rechtfertigung, warum wir eben dies besondere Sein des Menschen annehmen. Die Erfahrung mag sie liefern, aber für die Philosophie ist die Eintheilung der Arten und Gattungen, zu welcher auch die Annahme der Menschenart gehört, eine unbegründete Voraussetzung. Möge es nun so sicher, wie einige, oder so unsicher, wie andere Empiriker meinen, mit ihr stehen, so wird doch auf jeden Fall die Untersuchung bei ihr nicht stehen bleiben dürfen, welche eine streng wissenschaftliche Form ihrer Gedanken sucht; sie wird fragen müssen, was der Mensch ist, um ihren Gedanken über das Menschliche im Denken einen sichern Halt zu geben. Dabei zeigt sich aber deutlich das Unhaltbare des anthropologischen Standpunktes in der Philosophie. Denn der Frage läßt sich gar nicht beikommen ohne in empirische Untersuchungen über die Unterschiede der natürlichen Dinge einzugehn, welche den allgemeinen Lehren über den Standpunkt der Philosophie und über das Erkenntnißvermögen sehr fern liegen. Wollte der Kriticismus ernstlich und mit der Strenge, welche seinen Anforderungen an die Wissenschaft entspricht, die Beantwortung unternehmen, so würde er die Stelle nachzuweisen haben, welche der Mensch in der Welt, im System aller Dinge, einnimmt, und hieraus würde sich zweierlei ergeben, was dem Kriticismus in gleicher Weise zuwider ist. Auf der einen Seite würde sich zeigen, daß des Menschen Sein im engsten Zusammenhange mit allem Sein steht und daher auch sein Denken nicht allein nach dem Sein des Menschen, sondern nach allem Sein sich zu richten hätte; auf der andern Seite würde der Kriticismus von seiner Forschung nach der formalen Richtigkeit des Denkens abgezogen und in die Forschung des realistischen Dogmatismus verflochten werden.

37. Nachdem aber die Entwicklung der philosophischen Gedanken durch den Skepticismus und den Kriticismus hindurchgegangen ist, wird der Dogmatismus, in welchen der Kriticismus umgeschlagen ist, nicht mehr mit derselben Sorglosigkeit verfahren können, mit welcher der unbefangene Dogmatismus dem ersten besten Grundsatze und der ersten besten Methode, welche uns einleuchten, sich hingab. Er wird vielmehr nur dem letzten Vernunftgrunde in seinen Forschungen vertrauen, dem Princip aller Wissenschaft, dem Gedanken des Wissens. Keinem Grundsatze, keiner Methode wird er Raum geben, welche nicht in der Forderung der theoretischen Vernunft

ihren Grund nachweiſen ließen. Hierdurch iſt er an ein ſtrenges Geſetz ſeines Denkens gebunden. Er wird ſich aber auch dieſem Geſetze mit dem Vertrauen hingeben dürfen, daß es die Forderung der Vernunft nicht täuſchen könne und daher zum Wiſſen führen werde, weil es eben nur aus dieſer Forderung fließt. Dem Sein, welches dem Denken zu Grunde liegt, wird das Denken entſprechen müſſen, weil es nur des Wiſſens wegen gedacht wird und das Sein offenbaren ſoll, wie es im Grunde des Denkens verſchloſſen liegt (36 Anm.); als eine Folge ſeines Grundes kann es nur in Uebereinſtimmung mit dem Sein ſtehn. Nicht weniger wird das Sein in der ganzen Folge ſeiner Entwicklungen dem Denken entſprechen müſſen, da es nur um zu offenbaren, was in ihm liegt, ſich entwickelt und nur im Denken alles offenbar wird. Indem die Vernunft das Wiſſen fordert, fordert ſie auch die Entwicklung des Seins und ſeine Offenbarung im Denken, beide nach übereinſtimmenden Geſetzen. In der Entwicklung des Seins treten nun nothwendig aus ſeiner Allgemeinheit die Beſonderheiten heraus, welche wir in unſerm Denken unterſcheiden; ſie werden nicht anders als ihren allgemeinen Gründen entſprechen können und daher ein zuſammenhängendes Syſtem bilden. Nur im Zuſammenhang mit dieſem Syſtem läßt ſich jedes Beſondere begreifen in ſeinem Sein und ſeinem Denken. Die Vernunft aber kann das Syſtem faſſen, denn ſie fordert das Wiſſen und ſichert ihm ſeine Ausführung (34), weil ſie ſelbſt auf dem ſichern Grunde des Seins beruht. Das Sein würde nicht Grund des Denkens ſein, wenn es nicht vernünftig wäre; weil es im Denken zum Zwecke des Wiſſens, ſeiner Offenbarung, ſich entwickelt, muß es eine nur noch unentwickelte Vernunft ſein; zum Zwecke der Vernunft entfaltet es die ganze Mannigfaltigkeit des beſondern Seins und des beſondern Denkens; dieſem allgemeinen Zwecke dient alles und nichts kann ſich ihm widerſetzen. So haben wir eine allgemeine Vernunft anzuerkennen, welche alles Werden des Seins und des Denkens beherſcht. Von dieſem Standpunkte der allgemeinen Vernunft muß die Wiſſenſchaft ausgehn, welche alles begreifen will. Dem Kriticismus wird hierdurch auch nichts entzogen,

wenn er ſich ſelbſt zu begreifen weiß. Er will vom Standpunkte eines beſondern Subjects ausgehn, in welchem die Vernunft denkt; in ſeiner Beſonderheit, in der menſchlichen Natur dieſes Subjects glaubt er Schranken zu finden und in dieſen ein Sein angezeigt, welches für die Erkenntniß der Vernunft unzugänglich wäre. So würden wir das beſondere denkende Subject uns zu denken haben, wenn nicht das allgemeine Sein in ihm vertreten wäre. Aber alles Beſondere ſtellt in ſich das Allgemeine dar; nur als Glied des ganzen Syſtems iſt es zu begreifen, wie wir ſahen; daher wie in ſeinem Sein, ſo auch in ſeinem Denken muß auch das Allgemeine ausgedrückt ſein. Davon werden wir auch in unſerer Erfahrung Beweiſe finden. Das denkende Ich bleibt in ſeiner Erkenntniß nicht auf ſich beſchränkt; von Beginn an trägt es ſich mit Gedanken an die Außenwelt und das Allgemeine; mehr und mehr entwickelt ſich in ihm der Gedanke des ganzen Weltſyſtems. Es ſtrebt ſein Sein zu erkennen, ſieht aber auch ein, nur unter der Bedingung werde ihm dies gelingen, daß es ſeinen Standpunkt in der Welt begreift, und daher iſt ſein Denken nicht weniger mit der übrigen Welt als mit ſich ſelbſt beſchäftigt. Wir können hierin nur den Ausdruck des allgemeinen Geſetzes finden, welches unſerm Denken gebietet das Wiſſen über das Beſondere in methodiſcher Forſchung zu ſuchen, d. h. in ſtetem Anſchluß an das Allgemeine, zu welchem es gehört. Ein ſolches beſonderes vernünftiges Weſen iſt der Menſch; damit er über ſich und ſein Denken zur Einſicht gelange, muß in ſeinem Denken ſich die ganze Welt darſtellen; in ſeinem Weſen iſt er nur im Zuſammenhange mit der ganzen Welt zu begreifen; er iſt Mikrokosmus, ein Spiegel, in welchem die ganze Welt ſich darſtellt, in den kleinen Rahmen ſeines Gedankenkreiſes zuſammengezogen; in ſeiner Vernunft iſt er daher auch im Stande die ganze Welt, das ganze Syſtem alles Denkens und alles Seins zu begreifen. Ihn hierzu zu befähigen, das iſt die Aufgabe ſeiner Wiſſenſchaft.

Man hat dem Kriticismus die Beſcheidenheit nachgerühmt, mit welcher er ſeine Anſprüche an die Wiſſenſchaft geltend macht.

Als einen Ausdruck der Bescheidenheit könnte man die Formel gelten lassen, daß die Wissenschaft uns zur richtigen Schätzung unserer Kräfte oder zur Selbsterkenntniß führen sollte. Daß wir Selbsterkenntniß suchen müssen, kann weder der Theoretiker, noch der Praktiker leugnen, weil die richtige Abschätzung unserer Kräfte ebenso zum richtigen Denken, wie zum richtigen Handeln gefordert wird. Aber diese bescheidene Forderung kehrt bald die Größe ihres Inhalts heraus, wenn man zu ihrer Lösung vorschreitet. Man hat sich bekennen müssen, daß zur Selbsterkenntniß zu kommen dem Menschen sehr schwer werde, aber oft den Grund hiervon in Nebensachen gesucht, wozu wir vom theoretischen Gesichtspunkte aus alles das rechnen müssen, was eine Trübung unseres Urtheils für oder gegen uns herbeizuführen pflegt. Es ist nicht zu verkennen, daß unser Urtheil über uns selbst in praktischer Richtung schwankend wird zwischen Selbstanklage und Selbstentschuldigung; aber wenn man nur hierin die Hindernisse der Erkenntniß sucht, so richtet sich dabei die Untersuchung nur auf das innere Ich und die Aufgabe scheint durch eine Prüfung unseres individuellen Lebens, unsers Gemüths, unsers Charakters gelöst werden zu können. Davon muß doch schon der anthropologische Standpunkt abziehn, indem er uns daran erinnert, daß wir nicht allein als Individuen, sondern auch als Menschen, als Glieder der Menschenart, uns zu erkennen haben. Die Selbsterkenntniß kann nicht bei der Prüfung des Ich, noch weniger bei der Prüfung seines bisherigen Lebens stehen bleiben; sie muß das Ich in seiner Stellung zur übrigen Welt, in allem, was es ihr nicht allein geleistet, sondern auch überhaupt zu leisten hat, in Frage nehmen. Hierdurch häufen sich ihre Schwierigkeiten. Wir wollen kein besonderes Gewicht auf die allgemeinen Bedenken legen, welche gegen die Erkennbarkeit der Außenwelt erhoben worden sind. Die Frage, wie das Ich aus sich herausgehn könne um in seinen Gedanken vom Dasein anderer Dinge sich zu überzeugen und ihre Wahrheit zu erforschen, ist ernsthaft genug; sie darf einer spätern Untersuchung vorbehalten werden; wir haben hier nur darauf hinzuweisen, daß ihre Stärke überschätzt werden würde, wenn man glauben wollte, sie könnte uns davon zurückhalten eine wissenschaftliche Verständigung unter den Menschen zu versuchen. Aber sie verweist uns darauf, daß die Schwierigkeiten in der Selbsterkenntniß nicht dadurch überwunden werden können, daß wir auf unser Inneres uns beschränken, sondern der Gedanke an die Schranken des Ich schon über diese Schranken hinaustreibt und die Unterforschung über die Gemeinschaft des Ich mit der Außenwelt anregt. Und eben dasselbe werden wir auch anerkennen müssen, wenn wir unser Ich als Glied der Menschenart zu prüfen be-

ginnen. Wir werden dadurch den Kreiſen der Natur zugeführt, in welchen die Menſchheit ſich bewegt, und können ihrer Erforſchung uns nicht entziehn, weil der Menſch nur in ſeinen Umgebungen begreiflich wird. Dies ſind Geſichtspunkte, welche der allgemeinen Meinung nahe genug liegen. Die Aufgabe der Selbſterkenntniß dehnt ſich nun immer weiter aus. Wie wir uns als Glieder der Menſchenart zu erkennen haben, ſo auch als Glieder der ganzen Natur. Wenn wir uns ſelbſt erkennen wollen, ſo müſſen wir unſere Stellung zur Welt begreifen lernen; nur in ihr finden wir den rechten Aufſchluß über unſer leibliches und geiſtiges Leben. Von dem letztern beſonders läßt ſich nicht verkennen, wie es darauf ausgeht ſeine Nahrung aus der Betrachtung der Welt zu ziehen, ſo weit ſie nur immer unſern Blicken ſich eröffnet. Zum Menſchen gehört auch ſeine Wißbegier; um das Maß ſeiner gegenwärtigen Kräfte zu ſchätzen, muß man wiſſen, wie lebhaft ſie in ihm iſt, in welchem Maße er ſie befriedigt hat. Geht die Schätzung ſeines Weſens nicht allein auf ſein bisheriges Leben, ſo darf man nicht überſehn, daß ſie unerſättlich iſt, von der Forderung der Vernunft getragen, welche das Ganze begreifen will, weil ohne das Ganze der Theil nicht richtig gewürdigt werden kann. Dies gilt nicht allein vom Menſchen überhaupt, ſondern von jedem einzelnen Menſchen. So kommen wir dazu im Menſchen den Mikrokosmus zu erkennen und unſer Streben nach Selbſterkenntniß endet damit uns auf die Erkenntniß der ganzen Welt zu verweiſen, in welcher wir unſere Stelle ſuchen und finden ſollen. Die Anthropologie, welche das Ganze des Menſchen faſſen will, darf nicht meinen mit einem engen Gebiet beſonderer Erkenntniſſe uns abfinden zu können.

38. Dadurch daß der Dogmatismus durch die Kritik hindurchgegangen iſt, haben ſeine Anforderungen an die Wiſſenſchaft ſich nur geſteigert. Nachdem das Mistrauen gegen die Kräfte unſeres Verſtandes beſeitigt iſt, erwachen um ſo ſtärker die Hoffnungen auch den ſtrengſten Anforderungen genügen zu können. Man wird hierüber bemerken müſſen, daß die Kritik zwar Sinn und Verſtand in unſerm Denken unterſcheiden lehrt und weder dem einen noch dem andern unbedingt ſich hingiebt (29), aber doch dem Rationalen in unſerm Denken die herrſchende Rolle überweiſt, weil es die Forderungen der theoretiſchen Vernunft aufſtellt und den Maßſtab für die Beurtheilung der Erſcheinungen unſeres Denkens abgiebt. Je

mehr und je ſtrenger nun die Forderungen der Vernunft in unſerm Denken geltend gemacht werden, um ſo mehr wendet ſich auch das Uebergewicht dem rationalen Elemente zu. Die Folgerungen, welche hieraus fließen, haben wir ſchon darin kennen gelernt, daß der Dogmatismus, welcher aus der Kritik unſeres Denkens hervorgegangen iſt, auf den allgemeinen Grund alles Seins und alles Denkens uns hingewieſen hat, welchen wir erkennnen müßten, wenn das Beſondere von uns begriffen werden ſollte (36). Denn es läßt ſich nicht verkennen, daß dieſer allgemeine Grund vom Sinn nicht erkannt, ſondern vom Verſtande zu den ſinnlichen Erſcheinungen hinzugedacht wird, und daß die Forderung von ihm aus alles Beſondere zu begreifen der Vernunft das volle Uebergewicht über die Erkenntniß der beſondern Erſcheinungen zuwendet. Die Kritik unſeres Denkens verleugnet nun zwar nicht die Erkenntniß des vorhandenen Denkens, welches der Sinn als Erſcheinung uns vorlegt; in ihm haben wir die Zeichen des Seins, welches wir erkennen ſollen; das ſinnliche Element wird alſo auch von ihr anerkannt; aber zur Erkenntniß der Wahrheit ſollen wir doch nur gelangen, wenn wir dieſe Zeichen richtig, d. h. der Vernunft gemäß zu benutzen wiſſen; von dem Gebrauch der Vernunft hängt daher alle wahre Erkenntniß ab, das Denken dagegen, welches der Kritik unterworfen wird, ſtellt ſich nur als Erſcheinung dar, als eine Meinung, welche erſt durch die Prüfung hindurchgehen muß um das Wahre in ihr für die Wiſſenſchaft zu ſichern. Für wahr aber wird nur das anerkannt werden können, was die Vernunft billigt. Durch dieſe Richtung der Kritik, welche das rationale Element unſeres Denkens bevorzugt, erhält nun auch das ſubjective Kennzeichen des Wiſſens vor dem objectiven den Vorzug. Das Sein lernen wir aus ſeinen Erſcheinungen kennen. Die Erſcheinungen müſſen wir erſt ſichten um das Wahre von dem Schein zu ſondern, welcher in der Erſcheinung mit ihm ſich verbindet. Auf eine ſolche Sichtung hat es die Kritik abgeſehn. Mit aller Vorſicht und Strenge will ſie hierbei verfahren; ſie muß ſich gewiſſenhaft dabei an die allgemeingültigen Geſetze des Denkens binden, welche die Vernunft vorſchreibt;

nur unter dieſer Bedingung können wir hoffen zu einer vollen Ueberzeugung und Sicherheit in unſern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zu kommen. Daher ſehen wir die kritiſchen Forſchungen mit den Geſetzen und Formen unſeres Denkens vorzugsweiſe beſchäftigt. Sie müſſen uns auch des Seins verſichern, welches wir als wahr anzuerkennen haben. Die Erkenntniß des Seins muß uns beglaubigt werden durch die Gewißheit, welche durch die Beobachtung der Geſetze der Vernunft unſerm Denken zuwächſt. Wie die Vernunft denken muß, ſo muß es ſein. Daher treten nur allgemeine Grundſätze für die Beurtheilung der Erſcheinungen, welche ſich auf die allgemeine Forderung der theoretiſchen Vernunft ſtützen, in dem Dogmatismus auf, welcher aus dem Kriticismus hervorgegangen iſt, und dieſe Grundſätze aus jener Forderung abzuleiten wird ſeine Aufgabe. Dies iſt das Geſchäft der Philoſophie die allgemeinen Geſetze zu erforſchen, nach welchen alles Sein zu beurtheilen iſt, Grundſätze und Methoden für die Erforſchung aller Gegenſtände aus der Vernunft abzuleiten. Dadurch iſt ſie allgemeine Wiſſenſchaft, daß ſie die allgemeinen Geſetze für alles wiſſenſchaftliche Denken entwirft.

39. Schwerlich iſt es zu erwarten, daß dieſe Herrſchaft des Rationalen über das Sinnliche ſogleich ihr ſicheres Maß finden wird. So wie die Anforderungen und Hoffnungen auf eine ſtrenge Durchführung der Wiſſenſchaft ſich geſteigert haben (38), ſo wird auch die Neigung ſich einſtellen ihnen in der philoſophiſchen Erkenntniß ein volles Genüge zu verſchaffen. Soll die Philoſophie als allgemeine Wiſſenſchaft es nicht unternehmen ein Syſtem des Wiſſens aufzuſtellen, welches alles wiſſenſchaftliche Denken umfaßt und alles Sein erkennt? Sie iſt im Beſitze des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Princips, ſie weiß aus ihm die Grundſätze und Methoden aller Wiſſenſchaften abzuleiten; man ſollte meinen, daß es ihr nicht allein geſtattet ſein würde, ſondern auch von ihr gefordert werden müßte von dieſen ſichern Grundlagen aus ihre Folgerungen über alles zu verbreiten. Was nicht vom Principe der Wiſſenſchaft aus in der ſtrengen Methode geſetzmäßiger Folgerung abgeleitet worden iſt, kann auf den Werth wiſſenſchaftli-

cher Erkenntniß keinen Anſpruch machen. Es gehört der Meinung an, aber nicht dem Wiſſen. Hieraus ergiebt ſich das Beſtreben das Princip der Wiſſenſchaft, welches die Kritik aufgedeckt hat, und damit das rationale Element in unſerm Denken von der Vorherrſchaft, welche es im philoſophiſchen Denken behauptet, zur Alleinherrſchaft über alle wiſſenſchaftliche Unterſuchung zu erheben. Wenn man dieſem Beſtreben nachgiebt und dabei die Vorſicht außer Acht läßt, welche der kritiſche Gebrauch des Princips einſchärfen möchte, dann erhebt ſich ein Dogmatismus, welcher mit der größten Strenge das philoſophiſche Syſtem als den Inbegriff aller Wiſſenſchaft durchzuführen ſucht und neben der Philoſophie keine andere Wiſſenſchaft dulden will. Er ſtützt ſich auf die Anſicht, daß die Philoſophie allgemeine Wiſſenſchaft iſt und als ſolche alle wahrhaft wiſſenſchaftliche Erkenntniſſe beherſchen ſoll. Die Forderung der theoretiſchen Vernunft dringt auf das Wiſſen und treibt zur Erfüllung ihres Gebots, d. h. zur wiſſenſchaftlichen Forſchung nach ſtrengſter, ſyſtematiſcher Methode. In dieſer Methode läßt ſich alles ableiten, was iſt und gedacht werden kann, weil ſie vom allgemeinen Sein ausgeht und nach ihm alles Denken und alle Offenbarung des Seins ſich richtet (37). Das Syſtem der Wiſſenſchaft muß dieſe Ableitung unternehmen, weil nur durch ſie eine ſichere Wiſſenſchaft ſich gewinnen läßt; denn Lücken in der ſyſtematiſchen Ableitung würden durch Unklarheiten und Unſicherheiten gebüßt werden müſſen. Jedes Einzelne kann nur in ſeinem vollſtändigen Zuſammenhange mit dem Ganzen begriffen werden; das Allgemeine iſt ohne ſeine Beſonderheiten nicht das Allgemeine; das Beſondere iſt ohne das Allgemeine nicht das Beſondere. Indem wir zum Bewußtſein über uns ſelbſt und über unſere Wiſſenſchaft zu kommen ſtreben, müſſen wir begreifen, daß wir nur als Glieder der Welt uns und unſere Wiſſenſchaft zu durchſchauen vermögen, und daher Hand anlegen an die Erkenntniß, welche uns das Ganze der Welt eröffnet. Von dieſem Geſichtspunkte aus hat man nun ein Syſtem der Philoſophie auszubilden geſucht, welches alles Wiſſenswerthe in ſich zu umfaſſen ſtrebt und keine andere Wiſſenſchaft neben ſich

dulden kann. Dies ist der Standpunkt der absoluten Philosophie, welcher eine unbedingte Herrschaft der philosophischen Erkenntniß über alle Wissenschaft in Anspruch nimmt und alles Erkennen von dem rationalen Elemente unseres Denkens, von dem allgemeinen Principe der Philosophie nach philosophischer Methode ableiten will.

So wie der Kriticismus nicht zum erstenmale bei Kant aufgetreten ist, so ist auch nicht zuerst in seinem Gefolge der Standpunkt der absoluten Philosophie von den Nachfolgern Kant's geltend gemacht worden. Der Gedanke an eine absolute Philosophie geht von der Forderung einer allgemeinen Wissenschaft aus, welche das Ideal der theoretischen Vernunft erfüllt, daher auch keine Voraussetzung duldet, vielmehr alles aus dem obersten Princip, der Forderung der Vernunft, ableitet. So lange man nicht erkannt hat, warum die Philosophie diesem Ideale nicht genügen kann und daher in ihrem Bestreben sich beschränken muß, wird das Bemühn ein absolutes System der Philosophie herzustellen, welches alles Wissen umfaßt, sich aufrecht erhalten. Zu dieser Erkenntniß kommt man aber nicht sogleich. Daher sind auch von frühester Zeit an die Forderungen an das System im Sinn der absoluten Philosophie aufgetreten. Aber erst wenn die Kritik ihre strengen Forderungen an das Princip und die Methode der Philosophie entwickelt hat, können sie zu dem Versuche kommen das System der absoluten Philosophie methodisch zu entwickeln. Daher ist der Standpunkt der absoluten Philosophie früher zwar oft ausgesprochen worden, aber meistens nur in einer sehr wenig entwickelten Weise, und erst nachdem Kant den kritischen Standpunkt zu einer systematischen Entwicklnng gebracht hatte, sind die Systeme Fichte's, Schelling's und Hegel's gefolgt, welche es unternahmen alles Empirische, die Natur wie die Geschichte der Vernunft, nach philosophischen Grundsätzen zu construiren. Bis dahin war man dabei stehen geblieben nur die Forderung der absoluten Philosophie aufzustellen, daß alles aus der Vernunft begriffen werden müsse, ohne Hülfe der trügerischen Erscheinungen, und hatte sich entweder nur auf die unmittelbare Anschauung der Wahrheit berufen, welche der Vernunft beiwohne, oder auf eine Methode der Beweise, deren Grundsätze und Methoden man aus der gewöhnlichen Praxis des Denkens annahm ohne es für nöthig zu halten sie zu begründen. Wie daher gegenwärtig die Lehre Kant's uns als das vollkommenste Vorbild des Kriticismus erscheint, so sehen wir auch in den Systemen seiner Nachfolger die Beispiele,

welche uns am beſten den Standpunkt der abſoluten Philoſophie veranſchaulichen können. In dieſem Sinn werden wir uns auf ſie in unſern folgenden Unterſuchungen beziehen.

40. Die Schwierigkeiten für dieſen Standpunkt beginnen, ſo wie er um ſich blickend den Stoff für den Ausbau ſeines Syſtems zu ſuchen anfängt. Er hat das Ideal der Wiſſenſchaft im Auge; darauf beruht ſeine Stärke; er will es ausführen; hierzu würde er ſeinen Stoff vollkommen beherſchen müſſen. Von ſeinem Ideal ausgehend hat er die niedern Standpunkte der philoſophiſchen Lehrweiſe überwunden; die kritiſchen Forderungen, welche er in ſich aufgenommen hat, genügen um den unbefangenen Dogmatismus, den Skepticismus, den Kriticismus zu beſeitigen; aber er kann ſich nicht verleugnen, daß neben ihm die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe des gemeinen Lebens und die einzelnen Wiſſenſchaften beſtehn bleiben, welche an jene ſich anſchließen, um ſo weniger, je mehr der Philoſoph ſelbſt in ſeinem perſönlichen Leben dieſer Vorſtellungsweiſe und ſeiner Abhängigkeit von ihr nachgeben muß. Zwiſchen dem Syſtem der abſoluten Philoſophie und dem, was neben ihr beſtehen bleibt, wird nun ein Streit ſchwerlich zu vermeiden ſein; ſelbſt im Innern des Philoſophen wird er ſich melden. Der gemeinen Vorſtellungsweiſe und ihren Wiſſenſchaften kann die abſolute Philoſophie keinen wiſſenſchaftlichen Werth beilegen. Sie gehören nur einem niedern Standpunkte des Denkens an, über welchen das Syſtem hinausführen ſoll; ihnen zu folgen muß es verbieten. Dies iſt eine anmaßliche Stellung, welche die abſolute Philoſophie gegen jene Elemente unſeres Lebens annimmt; ſie werden ſich gegen ſie zur Wehre ſetzen müſſen. Es kann nicht ausbleiben, daß dieſe zurückgebliebenen Standpunkte, wie ſie von der abſoluten Philoſophie genannt werden, über den Hochmuth des Syſtems klagen und ſeine Anmaßung alles Denken beherſchen zu wollen mit Abſcheu betrachten. Iſt das Syſtem etwa im Stande das zu erſetzen, was ſie für das vernünftige Leben des Menſchen leiſten? Es möchte dazu wohl den Anlauf nehmen, weil es alles Wahre, alles Vernünftige zu umfaſſen ſtrebt; alles nicht-

philoſophiſche Denken will es in philoſophiſches Denken umſetzen. Aber die Erbitterung ſeiner Gegner ſcheint eine gleiche Erbitterung in ihm erregt zu haben. Anſtatt der ruhigen ſyſtematiſchen Entwickelung ihrer Gedanken obzuliegen, welche die Aufgabe der abſoluten Philoſophie iſt, wendet ſie ſich beſtändig wieder der Polemik zu. Der abſolute Philoſoph findet noch eine Menge der Menſchen um ſich her, welche ſein Syſtem kaum kennen, viel weniger ihm huldigen; er muß ſie eines Beſſern belehren. Anſtatt nun dies auf dem einzigen Wege zu verſuchen, welcher ihm offen ſteht, durch die methodiſche Entwickelung ſeiner Lehren, der ſiegreichen Kraft des ſyſtematiſchen Zuſammenhangs vertrauend, nimmt er ſeine Zuflucht zu einem weniger methodiſchen Verfahren, welches nur zu ſehr einer Ausflucht vor der Löſung ſeiner ſyſtematiſchen Aufgabe gleicht. Die Meinungen ſeiner Gegner verwirft er in Maſſe oder in weitumfaſſende Gruppen vertheilt als unbedeutend, als verworrene, zurückgebliebene Vorſtellungsweiſen; er gebraucht hierzu die Kritik, welche doch überwunden ſein ſollte, nachdem das Princip und die rechte Methode der Philoſophie gefunden worden iſt. Seine Kritik ſcheint ihm nun zu genügen die Gegner zu vernichten, als wenn ſie nicht dawären. Dies iſt der abſoluten Philoſophie nicht gemäß und zeugt gegen ihre Echtheit. Denn vorhanden ſind dieſe gegneriſchen Meinungen, ſonſt wäre es eitle Mühe ſie zu beſtreiten. Wenn ſie aber vorhanden ſind, ſo müßte das Syſtem, um abſolut zu ſein, ſie begriffen haben, nicht allein in Maſſe oder in weiten Gruppen, ſondern in allen ihren Einzelheiten, in jeder beſondern Perſon. Von dieſer Strenge der Forderung dürfen wir das Syſtem nicht entbinden, wenn es wirklich abſolut ſein ſoll. Sollte es aus dem allgemeinen Sein nicht alles abgeleitet haben, ſo würde es lückenhaft ſein in ſeinem Verfahren und das Allgemeine, welches alles Beſondere umfaßt, nicht in voller Allgemeinheit, ſondern nur oberflächlich und abſtract aufgefaßt haben. Wenn wir die Meinungen der Gegner beſtreiten, ſo erkennen wir ſie als vorhanden; wenn ſie vorhanden ſind, ſo ſind ſie Erſcheinungen, Zeichen, welche eine Bedeutung haben und daher nicht für unbedeutend erklärt werden dürfen; wenn

ſie eine Bedeutung haben, ſo müſſen wir ſie zu erkennen ſuchen, und wenn es keine andere wahre Erkenntniß giebt, als die ſyſtematiſche Conſtruction aus dem philoſophiſchen Princip, ſo dürfen wir auch vor dieſer Conſtruction der gegneriſchen Meinungen in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit nicht zurückſchrecken. Die Polemik aber, welche die abſolute Philoſophie mit ſich führt, zeigt ſich dieſer Aufgabe nicht gewachſen; ſie ſchließt ſich an das Syſtem nur als ein Nebenwerk an und zeugt dadurch gegen die Behauptung der abſoluten Philoſophie, daß ſie das Syſtem alles Seins und alles Denkens umfaſſe.

Den Standpunkt der abſoluten Philoſophie beſtreiten wir zuerſt von Seiten ihrer äußern Verhältniſſe. Sie kann ſich mit allem, was außer ihr ſteht, nicht vertragen; das zeigt deutlich die Maſſe bitterer Polemik, mit welcher ſie ſich umgiebt. Wenn den Philoſophen Stolz vorgeworfen worden iſt, ſo trifft dieſer Vorwurf weder den Skeptiker, noch den Kritiker, ſondern nur den Dogmatiker und alle die Keime des abſoluten Dogmatismus, welche in den andern Standpunkten des philoſophiſchen Forſchens wie im Verborgenen umherſchleichen; denn er gründet ſich nur darauf, daß die Philoſophie als eine allgemeine Wiſſenſchaft das Recht zu haben glaubt die übrigen Wiſſenſchaften und das praktiſche Leben zu bemeiſtern. Dieſen Anſprüchen können die übrigen Zweige des vernünftigen Lebens ſich nicht fügen (5 Anm.); ſie greifen daher die Philoſophie in der Geſtalt des abſoluten Dogmatismus an, welche ſie mit der Philoſophie überhaupt verwechſeln; dieſen Streit aber erwidert die abſolute Philoſophie nicht mit der Milde, welche der Starke gegen den Schwachen üben darf und ſoll, nicht durch Schonung und Belehrung, ſondern mit übermüthiger Verachtung, welche das Gefühl der Schwäche verräth. Kein anderer Standpunkt in der philoſophiſchen Forſchung hat ſich ſo herabwürdigend über die gemeine Denkweiſe geäußert, wie dieſer. In ſeinen ältern, noch weniger vorſichtigen Formen hat er dieſelbe nur wie einen großen und allgemein verbreiteten Irrthum behandelt; die Heftigkeit in der Polemik der neueſten Syſteme der abſoluten Philoſophie iſt bekannt. Und doch hatte dieſer Standpunkt in ſeinen Ueberzeugungen Veranlaſſung genug die abweichenden Meinungen ſeiner Gegner mit Ruhe zu dulden. Denn ſie können ſich ihm doch nur als Anſichten der Menſchen darſtellen, welche im Lauf der Entwicklung gar nicht ausbleiben können. Der Philoſophie iſt von ihren Gegnern vorgeworfen worden, daß ſie nur mit Allgemeinheiten ſich zu thun mache, welche den Bedürfniſſen des

Lebens nicht Genüge thun könnten, weil für sie die Erfahrung des Besondern, der Gegenstände unseres Handelns, uns unentbehrlich wäre. Diesen Vorwurf hat auch die absolute Philosophie beherzigt; um ihn von sich abzuwehren ist sie darauf eingegangen aus dem allgemeinen Sein alle Besonderheiten der Natur und der Geschichte abzuleiten; sie behauptet daher, daß sie das Ganze mit allen seinen Besonderheiten im Lichte seiner ewigen Gesetzmäßigkeit erkenne. Wenn aber dies sein sollte, so würde sie auch erkennen müssen, daß alle die Meinungen, welche ihr entgegentreten, in diesem Lichte sich zeigten als nothwendige Momente zur Erfüllung des Ganzen, als gesetzmäßige Entwickelungen des menschlichen Denkens, an welchen nichts weiter zu tadeln wäre, als daß sie nicht eben das Ganze, sondern nur einen Theil des Ganzen bedeuteten. Man müßte diesen Theilen doch zugestehn, daß sie an ihrer Stelle völlig im Recht und von der größten Bedeutung wären, weil sie das Ihrige leisteten und gar nicht entbehrt werden könnten für die Bedeutung des Ganzen. Wenn nun dies nicht geschieht, sondern der zornige Eifer der Polemik gegen solche hartnäckige Meinungen entbrennt, welche dem System der absoluten Philosophie sich nicht fügen wollen, ja gegen dasselbe sich erheben, als hätten sie etwas neben ihm zu bedeuten, da sie doch unbedeutend, nichtig und gesetzwidrige Irrthümer wären, so können wir daraus nur schließen, daß die Ableitung des Besondern aus dem Allgemeinen doch nicht in allen Stücken gelungen ist; denn als unbedeutend und nichtig würden sie nicht angesehn werden, wenn ihre Bedeutung im System nachgewiesen worden wäre, als gesetzwidrige Ausschweifungen würden sie sich nicht darstellen, wenn sie ihre gesetzmäßige Stelle im System gefunden hätten. Daß die Kritik noch besonders neben dem System geübt wird, kann nur daraus fließen, daß im System doch nicht alles geleistet ist, was für das Wissen geleistet werden soll. Man kann sie heranzuziehen suchen an das System um sie wie ein nothwendiges Bestandtheil desselben erscheinen zu lassen; dann aber wird sie nicht in persönlichen Entgegnungen auftreten, sondern nur in Charakterisirung von Gruppen, welche gewisse allgemeine niedere Standpunkte der Untersuchung vertreten, wenn man nicht etwa ganz den Charakter philosophischer Systematik vergessen und in historische Erörterungen sich einlassen will. Der Grund hiervon liegt in der Mangelhaftigkeit aller philosophischen Constructionen. Sie können es höchstens zu Gruppirungen empirischer Erscheinungen bringen, aber nicht zur Auseinandersetzung des Einzelnen, des Individuellen. Dies macht sich fühlbar schon in den Constructionen der Natur, welche die große Mannigfaltigkeit der natürlichen Formen in ihren Gattungen und Arten nicht überwäl-

tigen können und alsdann über die Zerfahrenheit der Natur und über die Kleinigkeitskrämerei der Naturforscher klagen, welche dieser Zersplitterung der Natur nachgehn und das Kleinste und Unbedeutendste für wissenswerth halten. Der Philosoph von seinem höhern, allgemeinen Standpunkte aus weiß diese Dinge besser zu schätzen, d. h. gering zu schätzen. Und doch die Naturwissenschaft läßt sich noch weniger tief auf das Individuelle ein als die Geschichte der Vernunft; daher wird in dieser der Mangel der philosophischen Constructionen noch viel sichtbarer, als in jener. Sie müssen es aufgeben jedem Individuum seine Stelle in der Geschichte anzuweisen; nur auf die Charakterisirung großer Völkermassen oder große Perioden und hervorragender Denkmale in dem Gange des Weltgeistes können sie eingehn; alles andere wird für unbedeutend erklärt oder für so gut, als wäre es nicht dagewesen. Jeder sieht, daß hierdurch die Geschichte verstümmelt wird. Gegen ein solches Verfahren müssen wir geltend machen, daß alles, was thatsächlich wahr ist, seine Bedeutung hat und daß nur der, welcher seine Bedeutung nicht versteht, es für unbedeutend erklären kann. Die Behauptung, daß etwas schlechthin unbedeutend sei, setzt einen Mangel an wissenschaftlichem Geist voraus. Als eine Folge ihrer ungenügenden Construction der Geschichte haben wir nun die hochfahrende Polemik der absoluten Philosophie gegen ihre Gegner anzusehn. Wenn sie jede Denkweise, persönliche und allgemein verbreitete, nach ihren Grundsätzen abzuleiten vermöchte, so würde sie dieselbe billig zu würdigen wissen; da ihr dies aber nicht gelingen will, hadert sie mit allem, was ihr nicht beistimmen will, als entzöge es sich nur in einer hartnäckigen Verstocktheit ihren höhern Einsichten, während sie vielmehr nach ihren eigenen Grundsätzen anerkennen sollte, daß in der Entwickelung des Allgemeinen auch der niedrigste Standpunkt seine Berechtigung hat und selbst sein Einreden in die allgemeine Mittheilung nicht unberechtigt ist. Hiernach wird man auch die Bestreitung des gemeinen Denkens, welcher die absolute Philosophie sich ergiebt, begreiflich finden, aber auch als ein Zeichen davon ansehn können, daß sie selbst einem niedern Standpunkt angehört, welcher sich nicht loszumachen gewußt hat von dem Streit gegen unverstandene Elemente unseres Denkens. Das gemeine Bewußtsein ist ohne Zweifel nur als ein niederer Standpunkt in der Entwickelung unseres wissenschaftlichen Lebens anzusehn; aber als solcher soll es auch begriffen werden mit allen seinen Einzelheiten und alles, was es leistet, ist auch zu bewahren als den Grund legend für die höhere wissenschaftliche Einsicht. Nur weil die absolute Philosophie dies nicht zu bewerkstelligen weiß, sondern im Fluge ihrer Gedanken den Zweck, das Ideal der Wissenschaft erreicht zu haben glaubt ohne

die Mittel, welche die niedern Stufen darbieten, reiflich bedacht und benutzt zu haben, wird sie in ihren Streit mit dem gemeinen Denken verflochten. Was dieses ermittelt hat, die Erfahrung des Besondern, das selbständige Sein und Leben der einzelnen Dinge, kann die absolute Philosophie, indem sie den Flug zum Allgemeinen nimmt, nur im allgemeinen und oberflächlichen Ueberschlage berücksichtigen, und weil sie alle Einzelheiten des Besondern nicht abzuleiten weiß, wird sie zur Misachtung der Erfahrung verleitet. Dies ist der Grund ihres Streites gegen das gemeine Bewußtsein, welcher gegen ihre Echtheit zeugt.

41. Nicht allein das Verhältniß der absoluten Philosophie zu dem außer ihr Liegenden, sondern auch ihr innerer Aufbau zeugt gegen sie. Nach strengster Methode will sie ihr System durchführen, mit vollem Bewußtsein über die Folgerichtigkeit ihrer Fortschritte, welches allein wissenschaftliche Sicherheit bieten kann. Wird sie aber schon von Anfang an dieses Bewußtsein ihrer Methode uns bieten können? Das absolute Sein legt sie ihren Gedanken zu Grunde; daß alles unser Denken von ihm getragen werde, giebt ihr die Gewißheit ihrer Gedanken. Aber sie gesteht zu, daß sie nur durch niedere Entwickelungsstufen hindurchgehend den Gedanken des absoluten Seins zu seiner vollen Entwickelung bringen könne. Auch die gemeine Vorstellungsweise gehört zu desen Entwickelungsstufen mit allen ihren unsichern Meinungen; so lange wir durch sie hindurchgehen, werden wir doch schwerlich die Unsicherheiten, welche in ihnen liegen, von uns abwehren können; erst nachträglich sollen sie überwunden werden. Denken wir nun das System in seinem Aufbau begriffen, so werden wir setzen müssen, daß ihm nicht gleich anfangs die Uebersicht über das Ganze beiwohne, und doch sollen alle seine besondern Theile erst durch ihren Zusammenhang mit dem Ganzen ihre feste Begründung erhalten und die Einsicht in ihre Bedeutung gewähren. Wer diesen Zusammenhang noch nicht übersieht, kann sie nicht recht begreifen und ihrer nicht sicher sein. In diesem Fall ist jeder, welcher im Aufbau des Systems begriffen ist und sein Ganzes nicht überschaut. Wir haben die Wahl anzunehmen, entweder schon beim Beginn der systematischen

Entwicklung ſtehe der abſoluten Philoſophie die Anſchauung des Ganzen, der abſoluten Wahrheit, zu Gebote oder der Ueberblick über das Ganze mit allen ſeinen Beſonderheiten fehle ihr zuerſt und ſolle erſt durch die methodiſche Entwicklung gewonnen werden. Die Wahl iſt peinlich, weil beide Seiten derſelben den ſichern methodiſchen Fortgang des Syſtems aufheben. Wählen wir das letztere, ſo fällt der ſichere, ſeiner Methode ſich bewußte Aufbau des Syſtemes dahin, denn wir müſſen bekennen, daß wir anfangs noch nicht mit voller Ueberſicht arbeiten, ſondern nur in gutem Glauben auf den Erfolg und daß erſt das Ende das Werk krönen werde, indem es zeigt, daß alles an ſeiner rechten Stelle ſteht, und das Syſtem durch Löſung der Aufgabe der Philoſophie alle Zweifel beſeitigt. Wählen wir das erſtere, ſo überſehen wir zwar gleich anfangs den ganzen Verlauf der Methode und können in ihm allen unſern Schritten die volle Sicherheit geben, aber es bleibt alsdann auch gar keine Entwicklung übrig und keine Methode, denn wir haben mit dem erſten Schritte die volle Ueberſicht, die volle Anſchauung der Wahrheit. Dieſe Annahme ergiebt ſich, wenn man den Geſichtspunkt feſthält, daß nur das volle Sein den wahren Grund abgeben könne; denn das volle Sein muß auch das volle Bewußtſein und die volle Wiſſenſchaft in ſich ſchließen; dann läßt ſich aber auch vom Sein nicht zum Denken und zur Entwicklung des Syſtems fortſchreiten, ſondern alles löſt ſich in die abſolute Anſchauung der Wahrheit auf. Die andere Annahme iſt die unausbleibliche Folge der abſoluten Philoſophie, wenn ſie von dem Geſichtspunkte ausgeht, daß die Entwicklung des Syſtems vom Sein zum Denken führe; aber aus ihm ergiebt ſich, daß vom Unbewußten zum Bewußten fortgeſchritten werden muß und erſt am Ende der ſyſtematiſchen Entwicklung das volle Bewußtſein des geſetzmäßigen Fortganges ſich einſtellen kann. Mit ihr iſt ein methodiſch fortſchreitendes Syſtem vereinbar, aber nicht die Gewißheit, welche uns im Fortſchreiten zum Wiſſen begleiten ſoll, daß jeder Schritt dem Geſetze des Ganzen Genüge thut. Die eine Annahme hebt das Syſtem auf, die andere die Sicherheit in ſeiner Entwicklung.

Die Syſteme der abſoluten Philoſophie haben zwiſchen den beiden angeführten, einander widerſprechenden Annahmen geſchwankt. Die erſte Annahme, daß wir vom unbewußten Sein zum Denken bis zur vollendeten Philoſophie fortgehn müßten, führt zu der Anſicht, daß alles Sein in einer fortwährenden Entwicklung ſeiner Kräfte zum Behuf ſeines Bewußtſeins begriffen iſt, bis es ganz zu ſich gekommen, in ſich zurückgekehrt iſt und den Kreis der Wiſſenſchaft geſchloſſen hat. Das Sein wird dabei als ein lebendiges betrachtet, welches dem Geſetze des Lebens gemäß nicht anders als ſich entwickeln kann. Die Lehre von einer ewigen Evolution alles Seins iſt hiervon der Erfolg. Die Entwickelung des Lebens iſt eben ein Fortgang zum Bewußtſein und beginnt daher mit einem Unbewußtſein über das Sein, ſeinen wahren Gehalt und den Grund ſeiner Thätigkeiten. Aus der Finſterniß ſoll ſich erſt das Licht entwickeln. Man wird ſich daher auch nicht darüber wundern können, wenn dieſe Lehrweiſe ſehr geheimnißvoll beginnt und weder nachweiſt, warum wir ein abſolutes Sein annehmen, noch warum wir von ihm fortgehn ſollen und wie wir geſetzmäßig fortgehen können mit Bewußtſein unſeres ſicheren Grundes. Es liegt in der Natur dieſes Fortganges, daß er mit Dunkelheiten umgeben iſt. Wenn dieſe Annahme gleich anfangs eine Theorie über die Methode des philoſophiſchen Denkens vorausſchickt, ſo geſchieht dies nur in einer Vorausnahme des philoſophiſchen Erkennens, welche ſich erſt aus dem weitern Gange des Syſtems und aus dem endlichen Abſchluß deſſelben rechtfertigen wird. Denn im Sinn dieſer Annahme iſt mit Recht gelehrt worden, daß erſt der glückliche Erfolg des Syſtems ſeine Wahrheit, die Richtigkeit und Zulänglichkeit ſeiner Methode beweiſe. So lange das Syſtem ſich nicht bewährt hat dadurch, daß es allen Aufgaben der Philoſophie genügt und jeden Zweifel hebt, bleiben wir im Zweifel und in der Dunkelheit darüber, ob der eingeſchlagene Weg uns zum Ziele führen werde. Wir werden auf das Ende vertröſtet; bis zu ihm bleiben wir in Schwankungen und Unklarheiten der Meinung. Und ſollte das Ende uns wirklich befriedigen? Die Allgemeinheiten, mit welchen die abſolute Philoſophie ſich abzufinden ſucht, anſtatt uns das Beſondere in ſeiner ganzen Fülle begreiflich zu machen (40 Anm.), geben hierzu wenig Ausſicht. Man ſucht wohl in dem endlichen Schluß die Momente der zeitlichen Entwickelung zu einem ewigen Proceß zuſammenzuzwängen; aber der Proceß und das Ewige ſträuben ſich gegen ihre Vereinigung und wenn der Philoſoph ſein Syſtem abgeſchloſſen hat, ſo muß er ſich geſtehn, er habe doch nur für ſeine Zeit gearbeitet, die Höhe des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins ſeiner Zeit in ſeinem Syſteme ausgedrückt, aber eine andere Zeit werde

kommen, in welcher auch dieſer Standpunkt ſeiner Lehren zu den vergangenen und überwundenen gezählt werden müßte. Der Gedanke an die beſtändige Evolution des Seins läßt eben nicht zu, daß irgend ein Abſchluß des Syſtems die volle Genüge gewähre. Nur der Gedanke daran, daß in allen Entwickelungen des Denkens doch das allgemeine Sein die nie wankende Grundlage bleibe und alles bewahre, was im Verlauf der Zeit aus ihm heraus ſeine ſichere Entwickelung gefunden habe, kann in dieſer beſtändigen Umgeſtaltung der Dinge, in dieſem Proceß des Abſoluten das Ewige finden und darüber uns tröſten, daß auch die Formen der Philoſophie im Wechſel bleiben; aber im Verlauf ihrer Ausbildung werden wir uns geſtehn müſſen, daß wir nur mit halbem, nur mit allmälig wachſendem Bewußtſein arbeiten. Will man dagegen das volle Bewußtſein im Abſchluß des Syſtems und im ganzen Laufe ſeiner Entwickelung, die Gegenwart der ewigen Wahrheit in allen ſeinen Theilen erzwingen, ſo bleibt nichts anderes übrig als zu behaupten, daß in jedem Fortſchritte der Gedanken der Gedanke der abſoluten Wahrheit, das ganze Syſtem uns gegenwärtig bleibt, weil in uns und allen unſern Gedanken die untheilbare und unveränderliche Einheit der ewigen Wahrheit beſtändig und in vollem Maße vorhanden iſt. Dieſe Behauptung führt aber von dem Gedanken an die fortſchreitende Entwickelung des Seins und des Bewußtſeins ab und der entgegengeſetzten Annahme zu, daß alles im vollkommenen Sein und Bewußtſein bleibt. Auf dieſer beruht die Lehre von der Immanenz aller Dinge im Abſoluten. Sie hat nur eine abſchwächende, ja ihr Weſen völlig verkehrende Deutung erhalten, wenn man ſie mit der Lehre von der beſtändigen Evolution der Dinge verbinden zu können meinte, in der Anſicht nemlich, daß zwar dieſelbe Subſtanz und in ihr alles Werden bliebe, aber das Leben dieſer Subſtanz verſchiedene Grade der Entwickelung durchliefe. Denn dieſe Anſicht denkt ſich das Abſolute nach Analogie der weltlichen Dinge, welche das gemeine Bewußtſein annimmt und deren Weſen und Wahrheit beſtändig ſich ändert ohne je vollſtändig zuſammenzuſein; ſie hebt dadurch das Bleiben und die Ewigkeit der Wahrheit auf und läßt nur das Subject beſtehn, nicht aber die Prädikate, welche dem Subject erſt ſeinen Werth und ſeine Bedeutung geben. Halten wir dagegen die Immanenz aller Dinge oder aller Wahrheit im Abſoluten in ihrer vollen Bedeutung feſt, ſo iſt in ihr alle Vollkommenheit, mithin auch alles Wiſſen urſprünglich geſetzt und damit die Lehre ausgeſprochen, daß mit dem allgemeinen Sein auch die vollkommene Anſchauung der Wahrheit gegeben iſt. Das abſolute Sein bleibt immer bei ſich; in allen ſeinen Momenten iſt es ſich gegenwärtig und in unmittel-

barer Einigung mit seinem Bewußtsein, d. h. die vollkommene Anschauung seiner Vollkommenheit wohnt allem bei, was in ihm ist, außer ihm aber ist nichts und daher ist auch die vollkommene Erkenntniß aller Wahrheit allem wahren Sein verbunden. Mit dieser Anschauungslehre, welche die folgerichtige Lehre von der Immanenz nicht umgehn kann, fällt aber auch jede methodische Entwickelung des Systems weg. Sie würde nur erzählen können, was geschaut wird, wenn das in Worten sich ausdrücken ließe, was jede Mittheilung verschmäht, wenn es nicht eine Thorheit wäre das mittheilen zu wollen, was ein jeder in seiner Wahrheit gegenwärtig hat. Vergeblich haben die Lehrer, welche von der absoluten Anschauung ausgehn, sich angestrengt begreiflich zu machen, wie sie dazu kommen ihre Lehren auseinanderzusetzen oder die Lehren anderer zu bestreiten. Sie haben davon gesprochen, sie wollten nicht lehren, sondern sie wollten nur an das erinnern, was geschaut worden. Dies würde voraussetzen, daß die absolute Anschauung uns verloren gehn könnte, obgleich sie beständig gegenwärtig bleiben soll. In demselben Sinn ist es gedacht, daß die Unterweisung nur darauf gerichtet sein sollte uns von falschen oder störenden sinnlichen und dem gemeinen Bewußtsein angehörigen Vorstellungen zu reinigen, und daran schließt sich auch der Streit gegen Andersdenkende an. Alle diese Bemühungen zeigen nur, daß die Annahme sich nicht festhalten läßt, welche die absolute Anschauung der Wahrheit allem wahren Sein als bleibenden Besitz zuspricht. Wer sich auf eine Entwickelung der Lehre einläßt, muß an die Stelle der Immenenz die Evolution setzen. Die Evolution aber kann nicht vom vollen, sondern nur vom unentwickelten, noch nicht erfüllten Sein ausgehn, vom Anfang, aber nicht vom Zweck und muß daher auch ohne das Bewußtsein des Zweckes sich vollziehn. Wie die Lehre von der Immanenz alle Methode aufhebt, so führt die Lehre von der Evolution auf eine Methode, welche nur in einem blinden Naturtriebe geübt wird, ohne zu wissen warum und wohin. Da weder das eine noch das andere der absoluten Philosophie genügen kann, wird sie zu einem Schwanken zwischen beiden entgegengesetzten Annahmen geführt, welches die Unhaltbarkeit ihres Standpunktes beweist.

42. Der Dogmatismus der absoluten Philosophie fordert Unmögliches, eine Wissenschaft, welche vollkommen ist mitten unter den Unvollkommenheiten der gegenwärtigen Entwicklung unserer wissenschaftlichen Gedanken. Daher verwickelt er sich in Widersprüche mit sich selbst (41) und mit allen Kreisen des Denkens, welche außer ihm liegen bleiben (40).

Die Beurtheilung des Kriticismus, welche uns deſſen Unhaltbarkeit zeigte, hat uns aber auch keineswegs nur die Wahl gelaſſen, ob wir bei einer unfruchtbaren Kritik unſerer Gedanken ſtehen bleiben, oder zum Aufbau des abſoluten Syſtems ſchreiten wollten; ein dritter Weg ſteht uns offen. Nachdem wir durch den Skepticismus und Kriticismus gewarnt worden ſind, nicht unbeſorgt der Gewohnheit unſeres Denkens, unbegründeten Grundſätzen und Methoden uns hinzugeben, nachdem wir in dem Gedanken des Wiſſens mit ſeinen Kennzeichen das Princip des wiſſenſchaftlichen Forſchens kennen gelernt haben, werden wir zwar dieſem rationalen Elemente unſeres Denkens in unſern philoſophiſchen Unterſuchungen Folge leiſten müſſen, hierdurch aber nicht gezwungen werden zu verkennen, daß noch ein anderes Element in unſerm Denken ſich geltend macht und von dem Aufbau unſeres philoſophiſchen Syſtems anerkannt werden muß. Durch die Kritik unſeres Denkens nach dem Maßſtabe des Wiſſens, welchen die Vernunft anlegt, hat das Rationale zwar für die Geſtaltung unſerer wiſſenſchaftlichen Gedanken den Vorzug vor den ſinnlichen Beweggründen unſeres Denkens gewonnen (38); es würde aber nur ein Misbrauch deſſelben ſein, wenn wir es zur unbedingten Herrſchaft über unſer Denken erheben wollten, wie die abſolute Philoſophie es verſucht. Davor muß uns die abſolute Philoſophie ſelbſt warnen. Sie ſcheitert an dem Unternehmen das Ideal einer alles umfaſſenden Wiſſenſchaft auszuführen. Das Syſtem der Philoſophie, welches ſie aufſtellt, ſoll alles Wiſſen umfaſſen um einen lückenloſen Zuſammenhang zu bieten, in ſtrenger methodiſcher Folge, und um ein vollkommenes Licht über alles Sein zu verbreiten (41). Eben hierdurch geräth ſie in Widerſpruch mit ſich ſelbſt und mit ihren Gegnern, daß ſie dieſes Ideal nicht als ſolches anerkennt, ſondern es in ſich verwirklichen will. Seiner Ausführung ſetzt ſeine ideale Bedeutung einen unüberwindlichen Widerſpruch entgegen. Wollen wir uns von den Widerſprüchen, in welche die abſolute Philoſophie verwickelt, frei halten, ſo muß der Wahn aufgegeben werden, daß die Philoſophie als allgemeine Wiſſenſchaft dazu beſtimmt ſei alle Wahrheit zu erkennen.

Das Princip, welches ihre Gedanken leitet, ſtellt nur ein Ideal auf, welches die theoretiſche Vernunft in alles ihr Denken hineintreibt, das Ideal des Wiſſens. Aus ihm laſſen ſich weitere Folgerungen ziehn; in dieſen Folgerungen entwickelt ſich der Gedanke der abloluten Wiſſenſchaft in ſtrengſter Methode; aber je ſtrenger die Methode innegehalten wird, um ſo feſter muß in ihr das Bewußtſein wurzeln, daß aus einer idealen Forderung der Vernunft auch nur ideale Folgerungen gezogen werden können. Die Philoſophie alſo, welche erkannt hat, daß ihr Princip das Ideal des Wiſſens iſt, wird ſich auch bewußt bleiben müſſen, daß ſie von dieſem Princip aus nur ein Syſtem idealer Forderungen aufſtellen kann. Sie im ſyſtematiſchen Zuſammenhang auszuführen wird ihr Beſtreben ſein müſſen und dadurch, daß dieſe Forderungen als Maßſtab an alles wiſſenſchaftliche Denken anzulegen ſind, wird ſie den Werth einer allgemeinen Wiſſenſchaft zu behaupten haben. Aber dabei wird ihr auch nicht verborgen bleiben, daß ſie andern Gedanken neben ſich Raum geſtattet; denn nur mit Idealen ſich zu beſchäftigen kann nicht das Geſchick des menſchlichen Denkens ſein. Andere Gedanken bleiben dem Wirklichen zugewendet und das Wirkliche zu erkennen wird auch eine Aufgabe der Wiſſenſchaft ſein. Hieraus ergiebt ſich nun, daß die Philoſophie zwar allgemeine Wiſſenſchaft bleibt, aber nur weil ſie den idealen Maßſtab für alle wiſſenſchaftliche Unternehmungen kennt und methodiſch zu entwickeln weiß, daß ſie aber doch nicht alle wiſſenſchaftliche Erkenntniß für ſich in Anſpruch nimmt, ſondern eine andere Art des Erkennens neben ſich zuläßt, die Erkenntniß des Wirklichen, ja dieſe Art des Erkennens fordert und vorausſetzt, weil ihr idealer Maßſtab von gar keinem Gebrauch ſein würde, wenn er nicht angewendet werden könnte auf die Beurtheilung anderer Elemente des wiſſenſchaftlichen Lebens. Von dieſem Geſichtspunkte aus werden die Anſprüche, welche die abſolute Philoſophie erhebt, ſehr ermäßigt werden müſſen und an die Stelle der vernichtenden Polemik, welche dieſe Philoſophie gegen andere Wiſſenſchaften erhebt, wird eine billige Beurtheilung derſelben treten können.

In der Geſchichte der Philoſophie iſt nichts, was ihre Lehren auffallender charakteriſirte, als die Ideale, mit welchen ſie ſich tragen. Nicht ſelten ſteigern ſich dieſe Ideale, indem ſie mit einſeitiger Vorliebe gehegt werden, bis zu Zerrbildern. Man erinnere ſich nur an die Ideale des platoniſchen Stats, der platoniſchen Liebe, des ſtoiſchen Weiſen; die himmliſchen Sphären der Ariſtoteliker, die ideale Welt, die Welt der überſinnlichen Wahrheit, welche man von der realen Welt hat trennen wollen, können andere Beiſpiele abgeben. Abgeſehen von ſolchen philoſophiſchen Ausſchweifungen liegt es im Weſen der philoſophiſchen Forſchung, daß ſie Ideale ſich ausbildet. In ihrem Namen Philoſophie bekennt dieſe Wiſſenſchaft ihre Liebe zu einem Ideal. Wie die Weisheit ein Ideal der Tugend uns bezeichnet, nach welchem die Philoſophie ſtrebt, ſo haben es alle Lehren der philoſophiſchen Sittenlehre mit Idealen zu thun, mit einem Ideale der Familie, des Stats, der Kirche, der Kunſt, der Erziehung, der Wiſſenſchaft, nach welchem alles Wirkliche im Leben der Vernunft gemeſſen werden ſoll. Auch die Logik bedenkt weniger, wie wirklich gedacht wird, als wie gedacht werden ſoll; ſie legt einen idealen Maßſtab an unſere Begriffe, Urtheile, Schlüſſe; ſie fordert ein Syſtem der Wiſſenſchaft, deſſen Gedanken wir aus der Wirklichkeit unſerer Erkenntniß vergeblich zu entnehmen verſuchen würden. Von allen philoſophiſchen Wiſſenſchaften könnte die Phyſik am wenigſten mit Idealen ſich zu beſchaffen ſcheinen. Doch auch dies würde nur Schein ſein. Die unwandelbare Natur, die unverletzliche Nothwendigkeit des Naturgeſetzes, in welche keine Willkür des Menſchen einen Eingriff wagen darf, iſt nur ein Ideal, deſſen Wirklichkeit keine Erfahrung darthun kann; nicht weniger hat der philoſophiſche Naturforſcher ein Ideal im Auge, wenn er ſeine Wiſſenſchaft zu einer Ueberſicht über die natürlichen Geſetze der ganzen Welt anſpannen möchte, und dieſem Ideale kann er nicht entſagen, wenn er nicht der philoſophiſchen Naturbetrachtung entſagt um ſich nur empiriſch mit den Erſcheinungen ſeines Geſichtskreiſes zu beſchäftigen. Die philoſophiſche Phyſik ſcheint nur weniger mit Idealen ſich zu befaſſen, als die Logik und die Ethik, weil ſie enger als dieſe an das Wirkliche, an die Erſcheinungen der Natur ſich anſchließt, weniger unmittelbar dagegen mit den Forderungen der Vernunft zu thun hat. Doch wird man nicht ſagen dürfen, daß ſie dieſe ganz unberückſichtigt laſſen dürfte; denn wenn ſie im philoſophiſchen Sinne ſich hält, dürfen ihr die allgemeinen Forderungen der Vernunft an die Wiſſenſchaft und ſelbſt an das ſittliche Leben nicht fremd bleiben; ſie muß ihren Zuſammenhang mit dem Ganzen der Wiſſenſchaft und daher auch mit den moraliſchen Wiſſenſchaften im Auge behalten. So wird ſie eine Natur for-

dern müſſen, welche den Zwecken der Vernunft entſpricht, für den Verſtand begreiflich und dem Willen fügſam iſt. Dadurch aber daß ſie unmittelbar auf die wirkliche Welt uns verweiſt, macht ſie nur aufmerkſam darauf, daß die philoſophiſchen Ideale nichts weniger als vom Wirklichen ſich losſagen und nur leere, unausführbare Einbildungen uns vorführen ſollen. Nicht darauf kann es die allgemeine Wiſſenſchaft abgeſehen haben unſere Gedanken in eine ideale Welt zu verlocken, welche mit der wirklichen Welt in keinem Zuſammenhang ſteht; der Gedanke einer ſolchen Welt gehört nur zu den Zerrbildern, von welchen wir vorher als von Auswüchſen der Philoſophie ſprachen; je weniger das Ideal mit dem Weſen der Dinge ſich verträgt, um ſo weniger iſt es philoſophiſch. Die wahren philoſophiſchen Ideale drücken den Willen der Vernunft aus und was die Vernunft will, ſucht ſie auszuführen; ſie will nur das Ausführbare, das Mögliche. Nicht alles aber iſt wirklich, was möglich iſt; die gegenwärtige Wirklichkeit läßt noch eine vollere Wirklichkeit übrig und die Vernunft ſucht dieſe vollere Wirklichkeit zu gewinnen; das iſt ihr Ideal. Nach einem ſolchen ſtrecken ſich auch ihre wiſſenſchaftlichen Gedanken, indem ſie das volle Wiſſen ſucht an der Stelle der gegenwärtigen lückenhaften Wiſſenſchaft, mit deren weiterer Erfüllung wir beſchäftigt ſind. Die Kantiſche Kritik hat ſich das Verdienſt erworben darauf hinzuweiſen, daß im Ideal der Vernunft alle Sicherheit des über die Erſcheinung hinausgehenden Denkens gegründet iſt, ein Verdienſt, welches nur dadurch geſchmälert wird, daß ſie das Ideal der Vernunft einſeitig von praktiſcher Seite faßte, weil ſie die unbedingte Bedeutung des theoretiſchen Ideals überſah (35 Anm. 2). Darin liegt überhaupt das Verdienſt des kritiſchen Standpunktes, daß er das Ideal der Vernunft hervorhebt, indem er es zum kritiſchen Maßſtab für die Wirklichkeit macht. Doch nicht allein zum Maßſtabe ſoll es dienen, ſondern auch auffordern zur Verwirklichung ſeiner Forderungen und darin werden wir die Bedeutung der abſoluten Philoſophie zu ſuchen haben, daß ſie dies anerkennt und daher Hand anlegt an die Verwirklichung des theoretiſchen Ideals. Sie überſchätzt jedoch ihre Leiſtungen und das, was die Philoſophie für die Einführung des Ideals in die Wirklichkeit thun kann. Sie kann nicht alles thun, ja die Wiſſenſchaft überhaupt kann nicht alles thun; das Ideal der Vernunft muß nicht weniger von praktiſcher als von theoretiſcher Seite betrieben werden. Was aber beſonders die Leiſtungen der Philoſophie betrifft, ſo werden ſie ſich darauf beſchränken, daß ſie ausgehend vom Princip der Philoſophie, d. h. von dem Gedanken an das theoretiſche Ideal der Vernunft, dies entwickelt, indem ſie das Verhältniß desſelben zur Wirklichkeit in Betracht

zieht. Hierdurch wird erreicht, daß die philoſophiſche Unterſuchung nicht, wie der Kriticismus will, nur dabei ſtehn bleibt uns zu zeigen, daß unſer wirkliches Denken das theoretiſche Ideal nicht erreicht, ſondern auseinanderſetzt, was es zu leiſten hat um ihm zu genügen und welche Grundſätze und Methoden es gebrauchen muß um zur Erfüllung des Ideals fortzuſchreiten. Dies haben die Syſteme der abſoluten Philoſophie wirklich zu leiſten geſucht. Ihre wahre Bedeutung iſt darauf zurückzuführen, daß ſie das Ideal der Wiſſenſchaft ſchildern und zeigen, wie es mit der Erkenntniß des Wirklichen ſich erfüllen und alle Wahrheit zu einem verſtändlichen Syſteme vereinigen ſoll. Ihre Irrthümer haben darin ihren Sitz, daß ſie das wirklich leiſten zu können meinen, wozu die Philoſophie nur eine allgemeine Anweiſung geben kann.

43. Die Erkenntniß des Wirklichen darf nicht vernachläſſigt werden (42). Die Zwecke der Vernunft und beſonders der Zweck der theoretiſchen Vernunft, in welchem die Philoſophie ihr Princip findet, fordern auch die Erforſchung der Mittel, durch welche ſie verwirklicht werden ſollen, und dieſe laſſen ſich nur in der Wirklichkeit finden, weil an die jetzige Wirklichkeit der künftige Zweck ſich anſchließen muß. Jene muß als der Anknüpfungspunkt für dieſen dienen. Die gemeine Vorſtellungsweiſe wendet ſich daher beſtändig an die Kenntniß dieſer Mittel, welche ſie aus der Erfahrung ſchöpft. Es läßt ſich jedoch nicht leugnen, daß von ihr nur wenig wiſſenſchaftliche Sicherheit uns geboten wird. Daher verſchmäht die abſolute Philoſophie dieſe Quelle der Erkenntniß. Sollte ſie dies ohne Gefahr thun, ſo würden wir fordern müſſen, daß ſie einen andern Weg wüßte uns die Kenntniß der Mittel zu bieten. In philoſophiſchem Wege meint die abſolute Philoſophie dieſelben aus dem Zweck ableiten zu können, weil vom Zwecke die Mittel abhängen. Die Vernunft fordert ihren Zweck unbedingt; die Mittel müſſen ſich ihm darbieten; ſie ſind nothwendig, weil der Zweck erreicht werden ſoll, in jeder Weiſe, welche er verlangt. Um aber dieſen Weg einſchlagen zu können, würden wir den Zweck vollſtändig kennen müſſen. Dies läßt ſich nicht behaupten; denn der Zweck gehört der Zukunft an und das Zukünftige iſt uns nicht gegenwär-

tig, also auch nicht vollständig bekannt. Die Philosophie mag sich rühmen, daß sie den Gedanken an den wissenschaftlichen Zweck zum Bewußtsein erhoben hat; aber sie muß bekennen, daß sie dadurch nur zur Forschung uns antreibt und daß also das Bewußtsein des Zweckes, welches sie hat, denselben nicht erfüllt. Die Forschung will den wissenschaftlichen Zweck erst erfüllen; mit ihr kann eine Ahnung des vollen Gehalts, des Ideals der Wissenschaft, verbunden sein, aber nicht die volle Kenntniß dessen, was das Wissen weiß. So weiß auch die Philosophie nicht einmal ihre eigene Zukunft. Ueber die Stufe der Entwicklung hinaus, welche sie wirklich erreicht hat, kann sie nur die Ahnung eines höhern Ziels leiten (Vergl. 41 Anm.). Aus ihrem allgemeinen Ideal des wissenschaftlichen Zwecks läßt sich auch der gegenwärtige Standpunkt ihrer Entwicklung nicht ableiten; denn warum sie auf diesem sich festhalten lasse und nicht sogleich ihren Zweck ergreife, die vollkommene Entfaltung des ganzen Systems philosophischer Wahrheiten, das fließt nicht aus ihrem Ideal, sondern nur aus den hemmenden Bedingungen, unter welchen seine Einführung in die Wirklichkeit steht. Nur ein allgemeiner, noch unbestimmter Gedanke des Wissens wohnt der Philosophie bei; von ihm aus können die Besonderheiten, durch welche die wirkliche Ausführung desselben hindurchgehn muß, nicht abgeleitet werden, weil er unbestimmt ist. Unbestimmt ist er in Beziehung auf das Besondere, ohne welches das Allgemeine nicht gedacht werden kann (36), welches aber nicht sogleich in allen seinen Einzelheiten mit dem Allgemeinen gedacht werden muß; erst in der Verwirklichung des allgemeinen Ideals treten diese Einzelheiten in das Bewußtsein und kommen zur Erkenntniß. Hieraus wird es sich erklären lassen, warum die Philosophie bei Allgemeinheiten stehen bleibt und das Besondere der Erfahrung nicht zu bewältigen vermag (40 Anm.). Deswegen bedarf sie ihrer Ergänzungen, welche die Erfahrung in der Erkenntniß des Wirklichen bieten muß.

44. So wie die Erkenntniß des Wirklichen von dem Aufbau des philosophischen Systems frei gelassen worden ist, wird sie auch ihre Selbständigkeit fortwährend behaupten.

Von dem Streben der Philoſophie aus den Begriff des Wiſſens weiter und weiter zu entwickeln könnte man auf den Gedanken geführt werden, daß ſie im Fortſchreiten ihrer Erkenntniß zu der Conſtruction des Empiriſchen gelangen könnte, wenn ſie auch gegenwärtig noch weit davon entfernt ſein ſollte ſie erreicht zu haben. Von einer ſolchen Annahme muß uns jedoch zurückhalten, daß die Philoſophie, wie weit ſie auch fortſchreiten möge, nur mit Idealen in Beziehung zur Wirklichkeit beſchäftigt bleibe und das Beſondere nicht aus dem Allgemeinen ableiten könne (42 f.). Zu demſelben Ergebniß kommen wir nun auch, wenn wir die ſelbſtändige Fortbildung unſerer Erkenntniſſe vom Wirklichen betrachten. Das Wirkliche lernen wir thatſächlich erkennen durch die Erſcheinungen, deren Wahrheit nicht bezweifelt werden kann (20). Die kritiſche Unterſuchung unſeres Denkens hat auch bewieſen, daß wir Erſcheinungen zu deuten im Stande ſind nach den Geſetzen unſeres Denkens (30 Anm.) und das Syſtem unſerer philoſophiſchen Gedanken hat uns darauf hingewieſen, daß wir den Zuſammenhang des Beſondern mit dem Allgemeinen aufſuchen müſſen um unſere beſondern Erfahrungen verſtehen zu lernen (36). Dieſen Geſetzen folgt auch die Erkenntniß des Wirklichen und beſtätigt nur ihre Anwendbarkeit auf die Erfahrung, indem ſie überall ſyſtematiſchen Zuſammenhang nach dem Geſetze der urſachlichen Verbindung aufſucht. Die Philoſophie wird nicht unterlaſſen können die Richtigkeit ihres Verfahrens hierin anzuerkennen, weil es mit ihren Grundſätzen übereinſtimmt. Aus ihm ergiebt ſich aber, daß wir Vollſtändigkeit in den Erfahrungen aufſuchen müſſen, wenn wir irgend einen einzelnen Punkt der thatſächlichen Wahrheit zu der genügenden Erkenntniß bringen wollen, welche das philoſophiſche Ideal der Wiſſenſchaft fordert. Eine ſolche Forderung zu erfüllen iſt uns aber nicht beſchieden. Vollſtändigkeit der Erfahrungen können wir nicht in Anſpruch nehmen, ſo lange eine Zukunft vor uns liegt, welche noch neue Erfahrungen verſpricht. Daher müſſen wir darauf verzichten irgend einen Punkt der Wirklichkeit ſo zu erſchöpfen, daß wir unſere Einſicht über ihn dem Ideale des wiſſenſchaftlichen Syſtems, welches die Philo-

sophie hegt, gewachsen fänden und sie daher diesem Systeme einverleiben könnten. Unsere Erkenntniß über das Wirkliche bleibt lückenhaft. Daher geschieht es, daß wir im Bewußtsein der Lücken in ihr verschiedene Gebiete der Wissenschaften unterscheiden, welche mit dem Wirklichen sich beschäftigen, und in Folge hiervon einzelne Wissenschaften dieser Art der allgemeinen Wissenschaft, der Philosophie, sich zur Seite stellen (13). Denn es bleibt uns nicht unbemerkt, daß wir nur verschiedene Gruppen von Erkenntnissen, welche die Erfahrung des Wirklichen darbietet, enger in Verbindung bringen können, daß aber daneben andere Gebiete des Seins liegen bleiben, welche bisher noch unerforscht diese Gruppen von einander geschieden halten. Eine Einwirkung der allgemeinen wissenschaftlichen Bestrebungen, welche die Philosophie nährt, auf die einzelnen Wissenschaften wird nicht ausbleiben. Der Gedanke an die Einheit der Wissenschaft lehrt sie verbinden; die Erkenntniß der wissenschaftlichen Methoden, welche aus dem Principe der Philosophie gezogen wird, leitet auch das Bestreben der einzelnen Wissenschaften ihre Gedanken systematisch zu ordnen; nur hierdurch gewinnen sie ihren Zusammenhang und die Sicherheit ihrer Ergebnisse. Aber neben der wissenschaftlichen Sicherheit, welche hierdurch den einzelnen Wissenschaften gewonnen wird, kann auch die Kritik nicht ausbleiben. Der philosophische Gedanke an das System alles Wissens und seine strenge Methode muß beständig auf die Lückenhaftigkeit der einzelnen Wissenschaften hinweisen und dadurch abhalten ihre noch nicht zur Reife gekommenen Erkenntnisse, welche bei mangelhaftem Zusammenhang auch noch nicht völlige Sicherheit gewähren können, in das System der Philosophie zu verflechten.

Die Ausbildung der einzelnen Wissenschaften hat Aehnlichkeit mit den philosophischen Systemen, welche dem Standpunkte des unbefangenen Dogmatismus folgen. Sie nehmen beide Grundsätze und Methoden an, welche ihre Forschung leiten, ohne ihren Grund untersucht zu haben und ihre Tragweite zu kennen. Nur darin unterscheiden sie sich von einander, daß die Systeme des unbefangenen Dogmatismus in dieser Weise das Ganze der Wis-

ſenſchaft zu ergründen hoffen, wärend die einzelnen Wiſſenſchaften auf beſondere Gebiete der Unterſuchung ſich beſchränken. Mit dieſem Verfahren wird die wahre Philoſophie nicht einverſtanden ſein können; ſie muß darauf ausgehn Grundſätze und Methoden der Erkenntniß aus ihrem Princip abzuleiten; ſie kann dies, weil ſie alle nur das Allgemeine treffen und weiter nichts als die Forderung der theoretiſchen Vernunft in ihrer Beziehung auf das Wirkliche ausdrücken (42 Anm.). Wenn ſie aber das Verfahren der einzelnen Wiſſenſchaften mit unbegründeten Grundſätzen und Methoden nicht billigen kann, ſo werden doch dieſe Grundſätze und Methoden deswegen nicht von ihr verworfen, vielmehr ſtimmt ſie mit ihnen überein und bringt alles, was von dem gemeinen Bewußtſein, dem unbefangenen Dogmatismus und den einzelnen Wiſſenſchaften nur inſtinctmäßig angenommen und geübt wird, zur Einſicht der Vernunft. Zu jenen Grundſätzen gehören nun beſonders die Grundſätze der urſachlichen Verbindung und des Grundes und der Folge, welche im Allgemeinen darauf ausgehn Zuſammenhang unter den wiſſenſchaftlichen Gedanken herzuſtellen. Keine Wiſſenſchaft kann auf ihn größeres Gewicht legen, als die Philoſophie. Sie fordert dieſen Zuſammenhang im weiteſten Umfange, ſo daß er von jedem beſondern Punkte über alle andern Punkte des Wiſſens ſich ausbreiten ſoll. Hierin ſtimmen auch die einzelnen Wiſſenſchaften bei, ſoweit ihr Geſichtskreis reicht, indem ſie Selbſtändigkeit ihrer Erkenntniſſe erſtreben in der Ueberzeugung, daß jeder neu entdeckte Punkt auch ein neues Licht über das Ganze verbreiten werde. Folgen wir nun dieſer methodiſchen Vorſchrift, daß wir jede Thatſache im Zuſammenhang mit allen andern Thatſachen zu denken haben, wenn wir ihre Bedeutung erſchöpfen wollen, ſo ergiebt ſich, daß wir nichts Thatſächliches, nichts Wirkliches ſeiner ganzen Bedeutung nach zu erkennen im Stande ſind, ſo lange wir eine Erweiterung unſerer Gedanken zu erwarten haben. Da wir aber darauf ausgehen müſſen das noch Dunkele in ein volleres Licht zu ſetzen, ſo folgt hieraus für die einzelnen Wiſſenſchaften, daß ſie immer mehr Stoff aus der Erfahrung an ſich zu ziehen ſuchen müſſen und ihrer Natur nach auf eine immer weiter gehende Vertiefung in das Empiriſche angewieſen ſind; von der andern Seite folgt hieraus für die Philoſophie, daß ſie vom Thatſächlichen nichts, auch nicht den kleinſten Punkt aufnehmen kann, weil ſie das Dunkele nicht duldet, unbegründeten Vorausſetzungen, welche nur durch die Erfahrung aber nicht die Vernunft bezeugt werden, keinen Einfluß auf ihre Lehren geſtattet. Die einzelnen Wiſſenſchaften und die Philoſophie bleiben daher, indem ſie ihren Methoden folgerichtig nachgehen, im Ganzen ihrer Entwicklung beſtändig von einander geſchie-

den. Dieſes Ergebniß dürfen wir durch keine vermittelnde Anſicht abzuſchwächen ſuchen; denn eine jede, welche hierauf ausginge, würde nur die Natur und das folgerichtige Verfahren der einzelnen Wiſſenſchaften und der Philoſophie ſtören. Die einzelnen Wiſſenſchaften ſollen ruhig ihren Beobachtungen, ihrer Erforſchung der Thatſachen nachgehn und darin von keiner Speculation ſich ſtören laſſen. Sie ſetzen Grundſätze und Methoden voraus, welche von der Philoſophie erforſcht werden können, aber es iſt nicht ihr Geſchäft ſie zu erforſchen; wenn ſie ſich über ſich unterrichten wollen, dann mögen ſie der Philoſophie ſich zuwenden, aber wenn ſie innerhalb ihres Kreiſes ſich unterrichten wollen, ſo müſſen ſie den Thatſachen ſich zuwenden; ſie zu erkunden, das iſt ihre Pflicht. Ebenſo hat die Philoſophie ihre allgemeinen Ideale auszuführen ohne ſich ſtören zu laſſen von der Berückſichtigung des Thatſächlichen. Nur zu oft iſt ſie verlockt worden durch den Seitenblick auf die größere Fülle des Empiriſchen mehr thun zu wollen wollen, als ihre Pflicht erheiſcht die Regeln für die Beurtheilung aufzuſtellen deſſen, was Natur und Vernunft leiſten ſollen, und hat dadurch der Reinheit ihrer Methode Abbruch gethan. Wenn man es auch aufgegeben hatte das Empiriſche in ſeinem ganzen Umfang aus den Forderungen der Vernunft abzuleiten, ſo meinte man doch einiges Empiriſche philoſophiſch begründen zu können. Davor muß uns der lückenhafte Zuſammenhang alles Empiriſchen warnen, indem er uns begreiflich macht, daß wir nichts aus ſeinem Kreiſe ziehen können ohne es zu verunſtalten. In jedem einzelnen Punkte des Weltalls concentriren ſich die Wirkungen aller Dinge; um dem philoſophiſchen Ideal der Wiſſenſchaft zu genügen würden wir in jedem Einzelnen das Ganze ſehen müſſen; da wir dieſem lückenloſen Zuſammenhange in unſerer lückenhaften Erfahrung nicht nachkommen können, müſſen wir bekennen, daß man weder das Größte noch das Kleinſte der empiriſchen Gegenſtände ſo zu erkennen vermöge, daß dadurch den Forderungen der Philoſophie Genüge geſchehn und eine ſolche Erkenntniß in das Syſtem der Philoſophie gezogen werden könnte.

45. Nachdem die Philoſophie zu der Einſicht gekommen iſt, daß ſie es aufgeben muß die Thatſachen der Erfahrung aus ihrem Ideal der Wiſſenſchaft in philoſophiſcher Methode abzuleiten, giebt ſie doch nicht auf ihre Gedanken ſyſtematiſch zu entwickeln und dabei die Erfahrung zu berückſichtigen. Was die ſyſtematiſche Entwicklung ihrer Gedanken betrifft, ſo hat ſie den Gedanken des Wiſſens, welcher ihr als eine Forderung

der theoretiſchen Vernunft unabhängig von jeder Erfahrung feſtſteht, zu allen den Folgerungen anzuſpannen, welche aus ihm ſich ziehen laſſen. Sie wird aus ihm die Kennzeichen des Wiſſens ableiten als beſondere Forderungen, welche in der allgemeinen Forderung der theoretiſchen Vernunft liegen, ebenſo die Geſetze des Denkens, denen ſie folgen muß um ihrer idealen Forderung Genüge zu thun, und die Geſetze des Seins, welche in den Geſetzen des Denkens ſich darſtellen müſſen, weil das Wiſſen die Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein fordert. So baut ſich ein philoſophiſches Syſtem auf, welches in einer Reihe von ſchlechthin nothwendigen Forderungen das entwickelt, was in der urſprünglichen Forderung der theoretiſchen Vernunft liegt, dies zur Ueberſicht und zum vollſtändigen Abſchluß zu bringen ſucht, ausgehend von der Ueberzeugung, daß die Vernunft das Wiſſen ſuchen und für erreichbar anſehen muß und daß daher auch alle die Bedingungen, unter welchen die Möglichkeit des Wiſſens ſteht, von der Vernunft gefordert werden müſſen. Dabei aber ſetzt doch das philoſophiſche Syſtem nicht voraus, daß dieſe Bedingungen ſchon wirklich ſich eingeſtellt haben. Denn davon ausgehend, daß der Gedanke des Wiſſens nur ein Ideal der Vernunft ausdrückt, werden auch alle Folgerungen aus ihm nur als Ideale der Vernunft vom philoſophiſchen Syſtem behauptet. Mit der Wirklichkeit hat das philoſophiſche Syſtem nur ſo viel zu ſchaffen, daß es ſeine Ideale nicht bloß als Möglichkeiten aufſtellt, ſondern als Forderungen, d. h. als etwas, was in der Wirklichkeit ſein oder werden ſoll. Dies ſetzt voraus, daß die Wirklichkeit ihnen entſprechen muß. Die Anknüpfungspunkte für die Verwirklichung ihrer Ideale fordert die Vernunft mit unbedingter Gewißheit. Was ſie will, liegt in einer fernen Zukunft; aber alles iſt dazu bereit gehalten, daß ſie ihren Willen ausführen kann, wenn auch nur allmälig, in einer Annäherung an ihren Zweck, welche in eine weite Ferne der Arbeit und des Denkens uns verweiſt. Ueber das gegenwärtig Erreichbare gehn die Ideale des philoſophiſchen Syſtems weit hinaus; aber ſie halten die Verbindung mit der Gegenwart und der Vergangenheit, überhaupt mit dem Wirklichen feſt, weil die Vernunft

keine unerreichbare Hirngeſpinſte pflegen, ſondern uns auf das verweiſen will, was wir ausführen ſollen.

Zu der Zeit, als die Mathematik für das Muſter der Philoſophie galt, hat man die letztere wie die erſtere als eine Wiſſenſchaft betrachtet, welche nur mit dem Möglichen zu thun hätte. Die Begriffe der Vernunſt meinte man als Gedankendinge betrachten zu dürfen, denen nichts Wirkliches zu entſprechen brauchte. Es iſt kein Zweifel, daß man ſolche Begriffe in völliger Abſtraction von der Wirklichkeit denken kann, wie das Beiſpiel der Mathematik zeigt, welche Zahlen, Linien, Flächen, Körper ſich in Gedanken entwirft, von welchen nichts in der Wirklichkeit vorkommt. Dies geſchieht, wenn man ausſchließlich mit den Mitteln ſich beſchäftigt, durch welche unſere Gedanken oder die Erſcheinungen unſeres Bewußtſeins in ihrem Verhältniß zu einander dargeſtellt werden; durch Vergleichung, durch genaue Abmeſſung werden ſie unter einander beſtimmt und es handelt ſich dabei nur um Gedanken, um Verſtandesdinge, wie man ſich auszudrücken pflegt; ihre formale Richtigkeit wird beſorgt, indem man die Uebereinſtimmung der Gedanken oder Vorſtellungen unter einander zum ausſchließlichen Gegenſtande ſeines Denkens macht, ohne ſich darum zu kümmern, wie die Gedanken mit den Sachen ſtimmen. Die Anwendung dieſer formalen Bildung des Denkens auf die Wirklichkeit der Sachen bleibt dabei ſpätern Zeiten vorbehalten. Auch in der logiſchnen Claſſification der Begriffe kann ein ſolches formales Geſchäft betrieben werden und hieraus iſt die Meinung hervorgegangen, daß die Philoſophie nur die Möglichkeiten zu bedenken habe, in welchen die allgemeinen Begriffe des Verſtandes ſich mit einander verbinden ließen. Dem widerſpricht aber der Zweck der Philoſophie, welcher nicht geſtattet, daß ſie einer ſolchen Abſtraction ſich hingiebt. Wenn es ſcheinen könnte, als dürfte ſie in der Logik, in der Ontologie oder in der Lehre über die Kategorien des Verſtandes nur mit den Mitteln ſich beſchäftigen, welche der formalen Uebereinſtimmung der Gedanken dienen, ſo weiſen doch ihre Lehren über die Seele, über die Welt, über Natur und Vernunft, über Gott auf Gegenſtände hin, deren Wirklichkeit nicht im Zweifel bleiben darf, und die Verbindung, in welcher Logik und Kategorienlehre mit den übrigen Theilen der Philoſophie ſtehen, läßt auch dieſe nicht in der Abſtraction ſchweben, welche von der Rückſicht auf das Wirkliche ſich losſagt. Der Grund hiervon liegt darin, daß die Philoſophie nicht allein die Mittel des wiſſenſchaftlichen Erkennens, ſondern auch ſeinen Zweck bedenkt und dieſen nicht allein als einen möglichen ſetzt, ſondern als etwas, was ſein ſoll und ſeine Verwirklichung fordert. Die

Mittel daher, welche die Philoſophie in Unterſuchung zieht, ſollen auch zur Anwendung gebracht werden und ſie hat ihre Anwendung zu ſichern; ſie darf daher nicht bei der formalen Bildung ſtehen bleiben, welche nur die Richtigkeit, Uebereinſtimmung und Widerſpruchloſigkeit der von uns gebrauchten Gedanken verbürgt, ſondern muß zeigen, wie ſie eingreifen in die Verwirklichung des Zwecks, indem ſie an das Wirkliche ſich anſchließen. Die Ideale der Philoſophie ſollen ſich nicht in leere Phantaſien verlieren, wie ſie es thun würden, wenn ſie nicht an die Wirklichkeit dächten, in welcher ſie ausgeführt werden ſollen; den Blick auf die Verwirklichung ihrer Ideale darf ſich daher die Philoſophie nicht verkümmern laſſen. Wie viel ſie auch die Mittel der formalen Bildung bedenken möge, ſie wird dabei den Gedanken feſthalten müſſen, daß die denkende Vernunft der Wirklichkeit angehört und in ihr nicht ohne Erfolg ihren Idealen nachſtrebt. So iſt es mit dem Ideale des Wiſſens; die Philoſophie will es verwenden zur Erkenntniß der wirklichen Welt und ihres Grundes; ſie fordert eine wirkliche Wahrheit, welche ſie zur Erkenntniß bringen will, und wendet ſich an ſie als den Gegenſtand ihres Nachdenkens, indem ſie die denkende Vernunft ſelbſt, mit deren theoretiſcher Entwicklung ſie beſchäftigt iſt, zu den unentbehrlichen Beſtandtheilen der Wirklichkeit zählt. Von der Meinung iſt ſie fern, daß eine trennende Kluft zwiſchen der Welt ihrer Ideale und der wirklichen Welt beſtehn könnte. Dieſe Meinung könnte nur vom kritiſchen Standpunkte gehegt werden, wenn dieſer den Gedanken des Wiſſens nur zum Zweifel an die Ausführbarkeit des theoretiſchen Ideals wendet; der wahre Standpunkt der Philoſophie findet ſich mit ſeinen idealen Beſtrebungen mitten in der Wirklichkeit und mit der Verwirklichung ſeiner Ideale beſchäftigt.

46. Die Verbindung, welche die philoſophiſchen Ideale mit der Wirklichkeit unterhalten ſollen, kann nur vermittelſt der Erſcheinung behauptet werden. Denn nur durch die Erſcheinung wiſſen wir vom Wirklichen. Damit ein Anderes als wirklich von mir erkannt werde, muß es in ſeinen Wirkungen auf mich mir erſcheinen. Meine eigene Wirklichkeit aber erfahre ich nur, indem in meinem Denken mein Sein zur Erſcheinung kommt (36 Anm.) Indem wir nun ſo für die Erkenntniß aller Wirklichkeit an die Erſcheinung verwieſen ſind, kann auch die Philoſophie nicht unterlaſſen der Erſcheinung eingedenk zu bleiben. Sie muß den Gedanken an dieſelbe in ſich aufnehmen, weil ſie ſelbſt ihr Princip, den Gedanken des

Wiſſens, nur als ein Ideal ſetzt, welches in die Wirklichkeit eingeführt werden ſoll und daher der Wirklichkeit ſich entgegenſetzt; denn noch iſt dieſes Ideal nicht ausgeführt; das wirkliche Denken, in welchem ſie ſich findet, entſpricht ihm nicht. Vom Nichtwiſſen ſoll zum Wiſſen fortgeſchritten werden, weil wir wiſſen, daß wir noch nicht wiſſen. Dieſes Wiſſen vom Nichtwiſſen, in welchem wir uns finden, bezeugt uns das Vorhandenſein der Erſcheinung; in ihm erſcheinen wir uns, wie wir wirklich ſind. Es muß als der Anknüpfungspunkt für unſer philoſophiſches Forſchen angeſehn werden; denn das Nichtwiſſen in ihm zu überwinden treibt uns der Gedanke des Wiſſens an, wir wiſſen aber von ihm und können die Wahrheit ſeines Vorhandenſeins nicht leugnen; wir haben es daher anzuerkennen als den Ausgangspunkt, von welchem aus wir zum Wiſſen vordringen ſollen. So iſt es uns ein Zeichen unſeres Standpunktes, von welchem wir ausgehn müſſen, eine Erſcheinung, deren Bedeutung wir noch zu erforſchen haben; als ein offenbarendes Zeichen ſieht dieſe Erſcheinung der Dogmatismus an und die Philoſophie muß ihm beiſtimmen, weil ſie nicht anders kann als eingeſtehn, daß die Erſcheinung vorhanden iſt und uns offenbart, daß wir die Wahrheit, welche wir ſuchen, noch nicht haben. Mit der Erſcheinung ſich einzulaſſen wird nun die Philoſophie kein Bedenken tragen können. Ihre Wahrheit muß ſelbſt der Skepticismus anerkennen (20; 22 Anm.); die Philoſophie darf nicht befürchten, wenn ſie dieſelbe zum Anknüpfungspunkte für ihre Forſchungen macht, einer unwillkürlichen Täuſchung ſich hinzugeben; auch der Standpunkt der abſoluten Philoſophie beſtreitet vergeblich die Wahrheit der Erfahrung und der Erſcheinung, auf welche die Erfahrung ſich ſtützt (40 Anm.). Ohne Zweifel hebt die Philoſophie das Rationale in unſerm Denken hervor, indem ſie den Gedanken des Wiſſens zu ihrem Princip macht, aber dadurch wird das Sinnliche nicht beſeitigt, welches uns die Wahrheit der Erſcheinung beglaubigt (42). Hierdurch ſehen wir in der wiſſenſchaftlichen Entwicklung unſerer Gedanken zwei Punkte für uns feſtgeſtellt, um deren Verbindung mit einander es ſich handelt. Der eine Punkt iſt der Ausgangspunkt für unſer Denken,

der Standpunkt, auf welchem wir uns finden und von welchem aus wir nach dem Wissen streben sollen. Dies ist das Bewußtsein der Erscheinung, welches durch keinen Zweifel erschüttert werden kann. Der andere Punkt ist der Zielpunkt, der Zweck und das Ende unseres Denkens, dargestellt im Gedanken an das Wissen, dem Principe der Philosophie. Er kann ebenso wenig von irgend einem Zweifel erschüttert werden, weil jeder, welcher wissenschaftlich forscht, das Wissen als Zweck seines Forschens anerkennen muß. Beide Punkte müssen sorgfältig unterschieden werden. Ihr Unterschied springt deutlich im wissenschaftlichen Gebiete in das Auge, weil er in einem Unterschiede gegründet ist, welcher jedes vernünftige Unternehmen trifft. Von einem gegebenen Standpunkte aus will alle Vernunft das Bessere, den Zweck erreichen. Den gegebenen Standpunkt giebt die Wirklichkeit ab, den Zweck giebt die Vernunft an. Für die wissenschaftlich forschende Vernunft ist der gegebene Standpunkt die Erscheinung, der Zweck das Wissen, welches das Nichtwissen im Bewußtsein der Erscheinung überwindet, indem es die Bedeutung der Erscheinung erkennt. Zu einer Verwischung des Unterschiedes beider Punkte hat es geführt, daß man den Anfangspunkt für das wissenschaftliche Forschen, die Erscheinung, auch als Princip des Forschens ansehn zu können meinte, von der Zweideutigkeit des Ausdrucks Princip verleitet. Gegen die Verwirrung, welche dies herbeiführt, müssen wir daran festhalten, daß nur der Gedanke des Wissens uns über das Bewußtsein der Erscheinung hinaustreibt und die philosophische Forschung begründet, wärend das Bewußtsein der Erscheinung nur den wirklich vorhandenen Standpunkt des Denkens bezeichnet, von welchem aus die Forschung zu beginnen hat (34).

Der Unterschied zwischen dem Anknüpfungspunkt und zwischen dem vernünftigen Grunde des wissenschaftlichen Forschens hat man zwar niemals übersehen können, da es zu nahe liegt Anfangspunkt und Endpunkt der vernünftigen Bestrebungen von einander zu unterscheiden, aber die Streitigkeiten über das Princip der Philosophie zeugen dafür, daß man diesen Unterschied nicht in dem Maße gewürdigt hat, in welchem er beherzigt zu werden

verdient. Für die Unterſuchung über die Methode der Philoſophie iſt er von Entſcheidung und für ſie iſt er bisher ſo wenig benutzt werden, daß er wie ein unangebrochenes Feld vor uns liegt. Ueber den Gebrauch des Wortes Princip der philoſophiſchen Erkenntniß kann man ſtreiten. Es kann dazu gebraucht werden den Anfang oder den Anknüpfungspunkt für das Erkennen zu bezeichnen, es kann auch den Beweggrund oder den vernünftigen Grund ausdrücken, welcher das Erkennen hervorruft und in die Forſchung hineintreibt. Um dieſe Zweideutigkeit zu meiden, thäte man vielleicht beſſer dieſen Kunſtausdruck ganz aufzugeben. So viel aber iſt gewiß, daß der Anfang für das Erkennen etwas anderes iſt, als der Beweggrund, welcher das Erkennen als einen Act des Fortſchreitens im Wiſſen hervorbringt, und dieſe Unterſcheidung unterdrückt man, wenn man unter den zweideutigen Ausdruck des Erkenntnißprincips den Ausgangspunkt und den Grund für die Bewegung des Erkennens zuſammenfaßt. In der Mitte unſeres Denkens findet man freilich beide Punkte zuſammen, aber der philoſophiſchen Unterſuchung geziemt es ſie nach ihrer verſchiedenen Bedeutung für unſer wiſſenſchaftliches Streben auseinander zu halten. Man ſollte es für etwas, was ſich von ſelbſt verſtände, halten, daß weder Anfang noch Grund des Erkennens im Allgemeinen eine Erkenntniß, ein Begriff oder ein Urtheil ſein könnte, aber der Wunſch irgend einen nachweisbaren Gedanken an die Spitze der Unterſuchung zu ſtellen hat dies überſehen laſſen. Von dem Erkenntnißgrunde haben wir ſchon früher gezeigt, daß kein Grundſatz als ſolcher gelten könne (34 Anm.); das Verlangen zu wiſſen giebt den allgemeinen Beweggrund für alles Erkennen ab; der Gedanke des Wiſſens iſt nur eine Folge dieſes Grundes. Auch der Anfang für das Erkennen iſt kein irgendwie ausſprechbarer Gedanke, ſondern die Erſcheinung, welche ſich nur empfinden läßt, im Denken aber nicht rein, ſondern mit einer von ihr verſchiedenen Beziehung auf ein Erſcheinendes verſetzt gedacht wird. Man wird hieraus erſehn, daß man in dieſen Unterſuchungen über den Erkenntnißanfang und den Erkenntnißgrund den Irrthum nicht vermeiden kann, wenn man nicht von jedem beſtimmten Erkennen zu abſtrahiren weiß um auf das vorzudringen, was vor allem Erkennen liegt. Dieſe Abſtraction iſt nothwendig, wenn man auf die Gründe des Erkennens kommen und die Elemente verſtehen lernen will, aus welchen unſer wirkliches Erkennen ſich bildet; ſie gleicht der Abſtraction, in welcher der Geometer die Punkte der Linie von der Linie unterſcheidet, weswegen wir auch vom Anfangspunkte und Endpunkte des Denkens nach einer richtigen Analogie reden, wenn wir Anfang und Beweggrund der Erkenntniß von der Bewegung des wirklichen Erkennens unter-

ſcheiden. Das wirkliche Erkennen verlangt ſeine Erklärung, weil es ſelbſt eine Erſcheinung unſeres Lebens iſt, welche uns zur Unterſcheidung des in ihr verbundenen Scheinbaren und Wahren antreibt. Hieraus erſieht man die misliche Natur dieſer Unterſuchungen über Anfang und Grund der Erkenntniß, welche doch von der Philoſophie nicht umgangen werden können, weil ſie das ganze wiſſenſchaftliche Geſchäft zu ergründen hat. Sie werden aber nur dadurch verwickelt, daß man die Elemente des Denkens in Sätzen und Gedankenverbindungen ausdrücken will gegen ihre Natur; ſonſt ſind die Unterſcheidungen, auf welche wir dringen, einfach und leicht verſtändlich. Wer, wie der Philoſoph, auf den Grund des Wiſſens vordringen will, der muß einen Standpunkt vorausſetzen, von welchem er ausgeht. Dieſen Ausgangspunkt kann er nicht als ein Wiſſen ſetzen, weil er erſt zum Wiſſen gelangen will; er iſt nun ein Beginn des Bewußtſeins, der Stützpunkt, welchen die Bildung deſſelben in der Natur vorfindet; wir bezeichnen ihn daher mit dem Ausdruck Empfindung, welche als Erſcheinung in unſerm Bewußtſein auftritt, ohne daß wir wiſſen, wie ſie uns ankommt. Sie wird ſchlechthin erfahren und in der Erfahrung von der Natur gegeben; ſie iſt das ſinnliche Element unſeres Denkens, deſſen Vorhandenſein wir in keinem Augenblicke verleugnen können. Dieſem Anfangspunkte ihrer Verſtändigung ſetzt aber die Vernunft ihren Zweck entgegen, das Wiſſen, welches ſie will, aber nicht hat. Die Empfindung, das Bewußtſein der Erſcheinung, hält uns an der Gegenwart feſt; den Zweck haben wir im Auge, aber nur als den unentwickelten Gedanken an einen künftigen Erfolg; unſer Erkennen bewegt ſich zwiſchen beiden Punkten; die Erſcheinung der Gegenwart kann es und darf es nicht aufgeben, weil ſie der Stützpunkt für ſein Fortſcheiten werden ſoll; ebenſo wenig darf die Vernunft ihren Zweck vergeſſen, weil der gegenwärtige Standpunkt für ſie ſeine Bedeutung nur dadurch hat, daß er als Stützpunkt für den künftigen Erfolg dient. So ſind beide Punkte im wirklichen Erkennen feſtzuhalten, aber keiner von beiden in einen abgeſchloſſenen Gedanken geſondert, ſondern nur als Elemente des wirklichen Erkennens. Wir denken an die Erſcheinung, wir denken an das Wiſſen, haben aber keinen beſondern Gedanken von der einen oder von dem andern. Der Gedanke an die Erſcheinung iſt der Philoſophie mit den übrigen Wiſſenſchaften gemein; er giebt den Berührungspunkt ab, welcher die Ideale der Philoſophie mit der Wirklichkeit verbindet. Der Gedanke an das Wiſſen fehlt auch den übrigen Wiſſenſchaften nicht; ſie wollen das Wiſſen, wie die Philoſophie es will; die Ideale der Philoſophie ſind unſerm Streben nach der Erkenntniß des Wirklichen nicht fremd; denn die Gegenwart befriedigt unſere Vernunft nicht. So haben Phi-

loſophie und einzelne Wiſſenſchaften an beiden Elementen unſeres Erkennens ihren gemeinſchaftlichen Antheil und ſind durch ſie mit einander verbunden; aber nur die Philoſophie bringt beide zur Unterſcheidung und weiß ihre Beſtimmung und ihre Bedeutung für das vernünftige Leben zu würdigen. Hierdurch entdeckt ſie den wahren Beweggrund der Wiſſenſchaft, welchen wir das Princip der Erkenntniß nennen, und macht es zu ihrem Princip, indem ſie davon die Erſcheinung, das ſinnliche Element in unſerm Erkennen, unterſcheidet, weil es nur den Ausgangspunkt für unſer Forſchen abgiebt. Sie fordert die Herrſchaft des Zwecks über die Mittel und die Bedingungen ſeiner Ausführung. In dem Streben nach dem Wiſſen findet ſie den Grund des Erkennens und den Grund ihrer eigenen Forſchungen. Dem kann ſich nur die ſenſualiſtiſche Anſicht entgegenſetzen, welche alles Erkennen von dem Bewußtſein der Erſcheinung ableiten will und daher auch den Grund des Erkennens in der ſinnlichen Empfindung ſucht. Sie beruht auf dem Mangel an Unterſcheidung zwiſchen Ausgangspunkt und Endpunkt des Denkens. In dieſer Anſicht hat man gemeint, die Erſcheinungen gäben das Princip der Philoſophie, ſo wie aller Erkenntniß ab, weil ſie keine Befriedigung böten oder wohl gar einen Widerſpruch in ſich verbärgen; ſo trieben ſie zur Forſchung an. Hierdurch wird aber nur der Unterſchied zwiſchen der empiriſchen und der philoſophiſchen Wiſſenſchaft aufgehoben, weil die erſtere ihre Beweggründe aus der Wahrnehmung des Mangelhaften in der Erſcheinung zieht, und den Begriff der Erſcheinung entſtellt, worin wir den Hauptgrund gegen dieſe Anſicht erkennen müſſen. Denn es iſt unrichtig, daß die Erſcheinungen an ſich zur Forſchung antreiben oder gar einen Widerſpruch in ſich bergen ſollen. An ſich iſt jede Erſcheinung befriedigend; erſt dadurch entdeckt man das Unbefriedigende in ihr, daß man mehr wiſſen will, als ſie bietet. Erſt hierdurch werden wir veranlaßt einen Grund, ein Erſcheinendes, zu ihr hinzuzudenken, mit welchem ſie nun in Widerſpruch zu ſtehen ſcheinen kann, weil er mehr begründet, als in der Erſcheinung offenbar iſt. Daher ſind die Erſcheinungen nur Veranlaſſungen zum weitern Denken, aber nicht Grund deſſelben. Das Nachdenken findet ſich zu ihnen nur hinzu, weil wir bemerken, daß ſie nur Erſcheinungen, nicht der wahre Grund ſind, welchen wir ſuchen um zum Wiſſen zu kommen; daß ſie aber Erſcheinung iſt, ſagt keine Erſcheinung aus, ſondern nur, daß ſie iſt. Damit wir eine Erſcheinung als Erſcheinung erkennen, müſſen wir ſie beurtheilen, ihren Werth für das Wiſſen würdigen lernen. Als ein bloßes Zeichen der Wahrheit erkennen wir ſie erſt, indem wir die Wahrheit wiſſen wollen und ſie in ihr vermiſſen, weil wir

einſehn lernen, daß ſie die Wahrheit mit Schein verſetzt. Daher können wir nur in dem Gedanken an das Wiſſen den wahren Beweggrund, das wahre Princip der Erkenntniß und der Philoſophie anerkennen.

47. Obgleich nun die einzelnen Wiſſenſchaften und die Philoſophie das Bewußtſein der Erſcheinungen und den Gedanken an das Wiſſen mit einander gemein haben, werden dieſe beiden Elemente unſeres Erkennens doch von beiden Arten der Wiſſenſchaft in ſehr verſchiedener Weiſe behandelt. Die einzelnen Wiſſenſchaften gehen auf die Unterſuchung über den Gedanken des Wiſſens im Allgemeinen nicht ein; ſie ſetzen ihn als Zweck ihres Strebens voraus, aber beſchäftigen ſich nur mit den Mitteln, welche ſie für die Verwirklichung deſſelben in der Erkenntniß der Erſcheinungen aufſuchen; dieſe mit aller Sorgfalt bis in ihre geringſten Einzelheiten zu erforſchen iſt ihr Bemühn; mit der größten Genauigkeit ſuchen ſie dieſelben gegenſeitig zu beſtimmen und zu meſſen und haben zu dieſem Zweck als das geeignetſte Werkzeug eine eigene Meßkunſt, die Mathematik, ſich ausgebildet. Die Philoſophie dagegen ſchlägt den umgekehrten Weg der Unterſuchung ein. Ihre Gedanken wenden ſich dem Zwecke der Wiſſenſchaft zu, dem Gedanken an das Wiſſen im Allgemeinen, und der Fleiß des Philoſophen iſt darauf gerichtet ſo ſorgfältig als möglich nachzuweiſen, was in unſerm Erkennen durch das Streben nach dem Wiſſen unter allen möglichen Bedingungen der Erſcheinung eingeführt wird, nicht als von dieſen Bedingungen ſtammend, ſondern hervorgehend aus der Vernunft, welche unter allen möglichen Verhältniſſen ihrem Zwecke nachgeht und ihm entſprechend ihre Mittel ſich ſchafft, das von der Natur ihr Dargebotene nach ihren Geſetzen ordnend. Hierbei kann nun die Philoſophie die Erſcheinungen als ihr dargebotene Ausgangspunkte zwar nicht vergeſſen, aber ſie weiſt doch jede Rückſicht auf die Beſonderheiten der Erſcheinung zurück. Sie ſtellt keine Lehre auf, welche für hier oder dort, für heute oder morgen gelten ſollte; nur das allgemeine Geſetz, die ewige Wahrheit, will ſie kennen lehren. Der Philoſoph vergißt ſich ſelbſt, die in der Erfahrung, durch die beſondern Erſcheinungen ſeines gegenwärtigen

Lebens gegebenen, persönlichen Bedingungen seines Strebens nach dem Wissen, um nur zeigen zu können, wie die Vernunft überhaupt zu denken und zu forschen gebietet. Dazu zwingt ihn die Allgemeingültigkeit, welche er für seine Lehren in Anspruch nimmt. Für eine solche Vernachlässigung der empirischen Mittel, welche die Philosophie doch selbst als unentbehrlich für das Wissen anerkennen muß, wird sie der Rechtfertigung bedürfen. Diese liegt aber darin, daß sie die Besonderheiten der Erscheinung nach ihrer Methode nicht zu begreifen vermag. Denn wir haben gesehn, daß man nur vergeblich vom Standpunkte der Philosophie sich bemüht die Besonderheiten der Erfahrung aus der Vernunft abzuleiten (40 Anm.) und die Erfahrung daher nur als Ergänzung der Ideale der Philosophie eintreten kann, ohne diese Ideale zu decken oder in der lückenhaften Weise ihrer wissenschaftlichen Zusammenstellungen den strengen Forderungen des philosophischen Systems Genüge zu thun (43 f.). Weil nun die Philosophie von der Strenge ihres wissenschaftlichen Ideals nichts nachgeben darf, sie vielmehr darüber wachen muß, daß die Forderungen der Vernunft an das wissenschaftliche Erkennen in ihrer vollen Bedeutung aufrecht erhalten werden, so kann sie mit den unvollkommenen Ergebnissen der empirischen Wissenschaften sich nicht mischen, sondern sieht sich dazu genöthigt nur innerhalb ihres Kreises ihre Gedanken systematisch aufzubauen und von der Untersuchung des Empirischen in seinen Einzelheiten sich zurückzuhalten. Sie will lieber in ihrem Wissen sich beschränkt, als die Reinheit ihres wissenschaftlichen Verfahrens getrübt sehen, lieber wenig als Falsches behaupten. Die Besonderheiten der Erscheinung kann sie nicht methodisch bewahrheiten; sie läßt sie dahin gestellt sein; als eine allgemeine Lehre kann sie nicht darauf eingehn Schein und Wahrheit in ihnen zu sondern und die Ueberlieferung zu prüfen, in welcher sie zu größerer Allgemeinheit sich zu erheben und eine wissenschaftliche Gestalt zu gewinnen suchen; sie sind nur empirisch gegeben, zu einer jeden Zeit, in jedem Raum für einen jeden anders als für jeden andern; die wissenschaftliche Sichtung aller dieser verschiedenen Meinungen, welche

über die Erscheinung sich ergeben, kann der Philosophie nicht zugemuthet werden; sie ist ein Geschäft des Historikers, des empirischen Forschers, welches der Philosoph als solcher von sich zurückweisen muß, weil er sonst aus dem nothwendigen Fortschreiten und dem systematischen Ausbau seiner allgemeinen Lehren herausfallen würde. Wollte die Philosophie etwas auf besondere Erscheinungen bauen, so würde sie etwas ihr völlig Fremdartiges in sich aufnehmen, welches nicht in seinem vollständigen Zusammenhange erkannt auch nichts zur Genüge Vollständiges darbieten könnte (44 Anm.) und nur von einem persönlichen Standpunkte aus Ueberzeugung gewährte, mithin der Allgemeingültigkeit ihrer Lehren Eintracht thäte. Daher kann sie nur ganz im Allgemeinen auf die Erscheinungen der Erfahrung sich einlassen ohne irgend eine Besonderheit der Erscheinung zu berücksichtigen. Die Erscheinung im Allgemeinen ist sicher und darauf, daß sie vorhanden ist als Anknüpfungspunkt für das Forschen, läßt sich eine allgemeingültige Lehre bauen; daß aber dies oder jenes erscheint, läßt sich nur vom persönlichen Standpunkte aus behaupten, und wenn auch vom menschlichen Standpunkte gesagt werden kann, daß ihm ähnliche Erscheinungen gemein sind, so kann doch die Philosophie auch diesen Standpunkt nicht für den ihrigen anerkennen, sondern beruft sich nur auf die Vernunft, indem sie die allgemein unter den Menschen verbreiteten Meinungen mit aller ihrer Autorität hinter sich zurücklässt (33). So ist es nur die allgemeine Vorstellung der Erscheinung überhaupt, in welcher die Philosophie den Anknüpfungspunkt für ihre Forschungen sucht und durch welche sie mit dem Wirklichen in Verbindung bleibt. Sie bildet den dunkeln Hintergrund, ohne welchen das philosophische Streben nach dem Wissen nicht bleiben kann und welcher erst durch die Erreichung des wissenschaftlichen Zwecks würde aufgehellt werden können. Jeder andern Berücksichtigung der mit ihr in Berührung kommenden Erscheinungen muß sie sich enthalten.

Es entgeht uns nicht, in welchem großen Maße wir die Enthaltsamkeit der Philosophie von den Erscheinungen fordern,

der Lüsternheit nach dem Sinnlichen ist es zu allen Zeiten zu groß gewesen. Ihr aber nachzugeben kann uns nichts bewegen, wenn wir den Begriff der Philosophie rein zu bewahren entschlossen sind von den Verfälschungen, welche ein voreiliges Bestreben ihm größern Glanz zu verleihen, als er verträgt, über ihn verhängt hat. Noch in der neuesten Zeit hat Schelling gefragt, was eine Philosophie uns helfe, welche nicht in die Mitte der Wirklichkeit sich stelle und die wichtigsten Fragen der Gegenwart zu lösen wage. Sein Weg hat ihn dazu geführt in historische Untersuchungen sich einzulassen, welche seinen Gedanken nur verdunkelt, den Gang seiner Untersuchungen von sehr zweifelhaften Annahmen abhängig gemacht haben. Die Philosophie, welche den Meinungen, den Bedürfnissen der Gegenwart, dem gegenwärtigen Standpunkte unserer in der Mitte schwebenden Untersuchungen zwar nicht gänzlich ihr Ohr verschließt, aber sie vorläufig gänzlich zurückstellt um ihr ruhiges Geschäft zu betreiben und die Ergebnisse ihres methodischen Nachdenkens alsdann in einen größeren Zusammenhang und in den Fluß der veränderlichen Wirklichkeit zu bringen, sie hilft uns die Nüchternheit unserer wissenschaftlichen Gedanken bewahren. Nicht umsonst ist die Philosophie durch den Skepticismus und Kriticismus hindurchgegangen. Wenn sie diese Standpunkte abgeschüttelt hat in der Erkenntniß, daß wir wissen wollen und wissen können, so bleibt ihr von ihnen noch immer der kritische Geist zurück, welcher den Meinungen mistraut, wie sie an dem voreiligen Vertrauen auf die Aussagen der Erfahrung und der Ueberlieferung kleben. Nur eine vollständige Sichtung, nur ein lückenloser Zusammenhang in unserer Uebersicht über das Ganze der Erscheinung würde jede einzelne Thatsache der Erfahrung so weit feststellen können, daß sie als baare Wahrheit in das System unserer Wissenschaft aufgenommen werden könnte. So lange diese Sichtung, dieser lückenlose Zusammenhang nicht vollendet ist, müssen wir uns versagen irgend eine besondere Thatsache der Erfahrung für unser philosophisches System zu benutzen. Dies ist einer der wichtigsten Punkte für den reinen Begriff der Philosophie. Er macht nur deswegen Schwierigkeiten, weil es dem Philosophen nicht leicht ist von seinen persönlichen Anknüpfungspunkten im Philosophiren sich loszumachen. Daß sie bewahrt werden sollen für jeden Einzelnen versteht sich von selbst; auch dürfen wir allgemeinere Anknüpfungspunkte für den Menschen überhaupt, ja für unsere Zeit und unsere besondern Verhältnisse zu ihr uns wohl gefallen lassen als besondere Beweggründe für besondere Meinungen der Philosophen; aber wenn wir aussprechen wollen, was allgemeingültige Lehre der Philosophie ist, so müssen wir von jeder besondern Kenntniß der Erschei-

nungen, von allen beſondern Erfahrungen unſeres Lebens oder der natürlichen und der menſchlichen Geſchichte abſehn können und nichts anderes ſprechen laſſen als die Vernunft mit ihren Forderungen in Anſchluß an die Erfahrung im Allgemeinen. Hierzu gehört, daß wir die Bewegungen unſerer Zeit, ihre Gefühle und Beſtrebungen nicht allein, ſondern auch die menſchliche Empfindungsweiſe, das menſchliche Gefühl und Begehren, den menſchlichen Standpunkt in der Auffaſſungsweiſe der Erſcheinungen ganz außer Geſicht ſetzen. Der Philoſoph als ſolcher weiß nichts davon, daß er Hände und Füße, Augen und Ohren hat, auf der Erde, einem Planeten der Sonne, wandelt, jung war und alt wird, Freude und Leid theilt, alle dieſe Beſonderheiten der Erfahrung, welche ihm als Menſchen unzweifelhaft ſind, kann er als Philoſoph nicht begreifen; als ſolcher weiß er nur, daß die Vernunft wiſſen will, aber nicht weiß, weil ihre Gedanken, von der Erſcheinung gefeſſelt, ihrem Zweck nicht entſprechen und daß er daher die Mittel abzuleiten hat, durch welche er vom Bewußtſein der Erſcheinung zum Wiſſen gelangen kann; erſt durch eine ſolche Ableitung wird er an Vorgänge erinnert werden können, welche ihm lange vorher durch die Erfahrung bekannt waren, ohne daß er ihre Bedeutung eingeſehn hätte. Dies hat die abſolute Philoſophie richtig erkannt, wenn ſie den anthropologiſchen Standpunkt verwarf und erſt die Entſtehung des Menſchen aus allgemeinen Gründen der Vernunft ableiten wollte, ehe ſie vom Menſchen ſprach; ſie wähnte eben von dieſen Gründen aus zu beſondern Erſcheinungen und beſonders zu der Erſcheinung des Menſchen gelangen zu können. Hierin täuſchte ſie ſich, weil ſie den Menſchen mit dem Mikrokosmus verwechſelte, da er doch nur der Mikrokosmus in einer beſondern Form des Daſeins zu ſein behaupten kann, auf philoſophiſchem Wege aber nicht wird dargethan werden können, daß nur in dieſer Form die Welt in der Vernunft ſich abbilden könne. So lange nicht gezeigt worden, daß nur auf der Erde und in dieſer beſtimmten Geſtalt des irdiſchen Leibes, welche der Menſch trägt, nach allgemeinen Geſetzen der Natur, Vernunft vorkommen könne in der Welt, läßt der Begriff des Menſchen keinen rein philoſophiſchen Gebrauch zu. Man muß alſo abſtrahiren von der beſondern Erſcheinungsweiſe des Menſchen um das, was ſeinem Gedanken zu Grunde liegt, für den philoſophiſchen Gebrauch herzurichten, dann bleibt aber nur der Begriff des vernünftigen Lebens übrig, welches in den Erſcheinungen der Welt ſeine Stelle hat. Auf eine ſolche Abſtraction iſt man ausgeweſen, indem man den Begriff des Ich an die Stelle des Begriffs des Menſchen in den philoſophiſchen Unterſuchungen ſetzen wollte. Doch wird auch dieſer Verſuch nicht als ausreichend angeſehn werden können. Es wird

kaum jemanden die Verwirrung zugetraut werden können, daß er die Erfahrungen seines persönlichen Ich zum philolophischen Beweise gebrauchen wollte. Wenn man sie in allgemeiner wissenschaftlicher Forschung geltend macht, so setzt man voraus, daß andere, mit welchen man sich zu verständigen sucht, dieselbe Erfahrung gemacht haben oder beim nächsten Versuch machen können; man beruft sich alsdann nicht auf die Erscheinungen des Ich, sondern auf die allbekannten Meinungen, welche die Erfahrung aller Menschen bestätigt. Aber der Begriff des Ich läßt auch die Abstraction vom Menschlichen zu, weil jedes vernünftige Wesen in der Erscheinungswelt, möge es menschliche Gestalt haben oder nicht, als Ich sich denken muß, und daher hat man seinen philosophischen Standpunkt im Begriff des Ich nehmen zu dürfen gemeint. Es würde hiergegen weniger einzuwenden sein, wenn dadurch der Schein nicht begünstigt würde, als dürfte man sich auf die Erfahrungen in der Philosophie berufen, welche ein jeder von sich zu machen pflegt, auf sein Gefühl, seinen Willen, die Gesetze seines Denkens, und als wären diese Unterschiede, welche die Psychologie mit Recht oder Unrecht macht, als sichere Grundlagen für die philosophische Untersuchung zu gebrauchen. Der weite Bereich solcher psychologischer Voraussetzungen sollte wohl von diesem Wege abschrecken. Die Wahrheit ist, daß wir auch den Begriff des Ich in der Philosophie nicht voraussetzen dürfen, als wäre er in der Erscheinung unwiderleglich gegeben. Vielmehr gehört er, rein abstract gedacht, ohne alle persönliche Beziehung, nur zu den Begriffen, welche zwar in philosophischer Methode bald nach Beginn der Ableitung aus den Forderungen der Vernunft sich ergeben, daher auch vom philosophischen System zugestanden werden können, welche aber auch streng in ihrer Abstraction festgehalten werden müssen, wenn sie nicht zu Erschleichungen Veranlassung geben sollen. Zunächst haben wir nur das Streben der Vernunft nach dem Wissen als Grund des Philosophirens anzuerkennen; daß es nicht ein Streben der allgemeinen, unendlichen Vernunft, sondern eines besondern, beschränkten Subjects, d. h. eines Ich ist, fließt erst als Folgerung aus der Beschränkung des Strebens, welche in der Erscheinung überhaupt sich zeigt; diesem beschränkten Ich wird alsdann das Streben nach dem Wissen zufallen; aber dabei bleibt noch alles übrige fraglich, was dem Ich aus psychologischen Reflectionen beigelegt werden könnte; im Denken ist nur seine Beziehung auf die Erscheinung im Allgemeinen mit eingeschlossen; es liegt in ihm auch ein Wollen, aber noch nicht sein Unterschied vom Wollen; es liegt darin auch das Gefühl des Angenehmen und des Unangenehmen, aber der Unterschied zwischen beiden ist noch nicht hervorgetreten; er bedarf der wissenschaftlichen Begrün-

dung und Entwicklung; es liegt darin auch das Geiſtige, aber noch nicht in ſeinem Unterſchiede vom Körperlichen. Alle dieſe Unterſchiede ſind nur Erſchleichungen für die Philoſophie, wenn ſie aus der Erfahrung unſeres perſönlichen Lebens, aus der Reflection über unſer Ich eingeführt werden ohne aus dem Streben der Vernunft nach dem Wiſſen ihre Ableitung gefunden zu haben. Das Ich, auf deſſen Begriff die Philoſophie alsbald nach dem Beginn ihrer Forſchungen geführt wird, iſt ein noch völlig unbeſtimmtes Subject für die Erſcheinung des Denkens, deſſen Begriff man nicht durch die Erfahrungen bereichern darf, welche man über ſein Leben gemacht hat, wenn man nicht die Methode der Philoſophie aufgeben und von vorausgeſetzten Begriffen und Unterſchieden ſich treiben laſſen will. Die philoſophiſche Forſchung kann man nur dadurch rein erhalten, daß man von allen Verſchiedenheiten der Erſcheinung abſieht, welche dem Ich oder andern Dingen beigelegt werden.

48. Erſt wenn wir die Enthaltſamkeit der Philoſophie von aller Rückſicht auf die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen und des Wirklichen kennen gelernt haben, werden wir ihre Methode und den mit ihr zuſammenhängenden Begriff der Philoſophie würdigen können. Sie geht hervor, wie wir geſehen haben, aus dem Zweifel und der Kritik der Meinungen, weil die theoretiſche Vernunft, welche nach dem Wiſſen ſtrebt, in ihnen nicht die befriedigende Ruhe des Wiſſens findet. An ihrem Ideal vom Wiſſen feſthaltend findet ſie nur in ihm einen ſichern Halt für ihre Gedanken; dem Gebote der Vernunft, welches das Wiſſen fordert, giebt ſie ſich unbedingt hin und muß es im Gegenſatz finden gegen die ungewiſſe Menge der Meinungen, von welchen die nach dem Wiſſen ſtrebende Vernunft ſich befreien ſoll. Dieſe kann ſie nicht vergeſſen, weil ſie von ihnen ſich befreien ſoll; aber auf keine einzige von ihnen kann ſie ſich verlaſſen; nur ganz im Allgemeinen berückſichtigt ſie dieſelben, weil ſie den Standpunkt bezeichnen, über welchen ſie hinausführen möchte.* Dieſer Standpunkt im Allgemeinen iſt ſicher, aber alle Einzelheiten in ihm gehören der Meinung an und bieten keine ſichere Grundlage für ihre Forſchungen; ſie ſind in einer Bewegung, aus welcher kein einzelnes Glied herausgenommen werden kann, um es für ſich zu

begreifen; in das Unbeſtimmte, Unüberſehbare geht dieſe Bewegung der Erſcheinungen im Bewußtſein; wir möchten ſie in ihrem Ganzen verſtehen lernen, müſſen uns aber eingeſtehn, daß ihr Zweck in der Zukunft uns verborgen iſt und wir kein reines Wiſſen von ihm haben können. Um nun nicht in die Mitte der Meinungen von neuem uns zu ſtürzen müſſen wir die Gedanken an die einzelnen Erſcheinungen aufgeben und als ſichern Haltpunkt in der wiſſenſchaftlichen Forſchung bleibt uns nun nichts anderes übrig als die Forderung der theoretiſchen Vernunft, der Gedanke an das Wiſſen in ſeinem Gegenſatz gegen die Menge der Erſcheinungen in ihrer Allgemeinheit. Dieſer Gedanke an das Wiſſen wird nun der lebendige Grund aller philoſophiſchen Fortentwickelung und lebt in der Methode des philoſophiſchen Denkens fort, indem er auffordert das Verhältniß des Wiſſens zur Erſcheinung überhaupt zu erörtern und die Mittel zu erſinnen, durch welche das Bewußtſein der Erſcheinung überwunden und in Wiſſen umgeſetzt werden kann. Dieſe Mittel ſind nothwendig für den Zweck, ſie fließen aus ihm, die Vernunft fordert ſie und ſie können daher mit derſelben Gewißheit aus ihr abgeleitet werden, welche die Forderung der theoretiſchen Vernunft hat. Dies iſt im Allgemeinen die Methode der Philoſophie; im Gedanken an das Wiſſen hat ſie ihren Grund, in dem Gedanken an die Erſcheinung im Allgemeinen ihren Antrieb, ihren Ausgangspunkt, welcher das Wiſſen ſuchen läßt von dem gegebenen Standpunkte aus; dieſen Standpunkt hat die Natur gegeben, die Vernunft will über ihn hinaus und die Methode der Philoſophie ſoll zeigen, wie die Vernunft über ihn hinauskommen könne in der Forſchung über die Gründe der Erſcheinung. Dieſe Methode ſtützt ſich ganz auf die Forderung der theoretiſchen Vernunft und vertraut nur der Vernunft, daß ſie von dem natürlichen Ausgangspunkte des Denkens zu ihrem Zwecke die nöthigen Mittel ſchaffen werde. Wenn wir ihr folgen, erhalten wir nur Gedanken, welche die Vernunft unbedingt fordert, und deren Sicherheit durch nichts angefochten werden werden kann. Die philoſophiſche Wiſſenſchaft, welche in dieſer Methode ſich ausbildet, wird nun als allgemeine Wiſ-

ſenſchaft ſich geltend machen, weil ſie das ganze Geſchäft des wiſſenſchaftlichen Denkens von ſeinem Anfangspunkte bis zu ſeinem Endpunkte zu begreifen ſtrebt, alle Erſcheinung zu ihrem Ausgangspunkte nimmt und alle Mittel überlegt, durch welche von dieſem allgemeinen Ausgangspunkte aus der wiſſenſchaftliche Zweck erreicht werden ſoll; aber wir werden zur genauen Beſtimmung des Begriffes dieſer angemeinen Wiſſenſchaft hinzuzuſetzen haben, daß ſie nur aus der Forderung der theoretiſchen Vernunft ihre Lehren zieht. Die beſondern Gaben der Natur, mit welchen ſie unſerm wiſſenſchaftlichen Streben zu Hülfe kommt, iſt ſie zwar bereit dankbar anzuerkennen, aber ſie kann dieſelben ſich nicht aneignen, weil ſie nur in Meinungen verflechten und die Reinheit ihrer Methode ſtören würden. Die Philoſophie iſt daher die allgemeine Wiſſenſchaft nur, ſo weit das Wiſſen rein aus der Vernunft gezogen werden kann.

Wir haben ſchon im Allgemeinen bemerken müſſen, daß jede Wiſſenſchaft im Zuſammenhange ihres Inhaltes und ihrer Form erkannt werden muß (5); die Anwendung und der Grund hiervon ergeben ſich uns hier in Beziehung auf die Philoſophie. Die Wiſſenſchaft kann nicht ohne Inhalt ſein, aber ihr Inhalt wird erſt dadurch ein wiſſenſchaftlicher, ihre Gedanken ſchließen ſich erſt dadurch zu der Einheit einer Wiſſenſchaft zuſammen, daß ſie nicht zerſtreut als eine ungeordnete Maſſe aufgefaßt, ſondern methodiſch zu einer Form verbunden werden. So haben wir auch die Philoſophie als Wiſſenſchaft theils in Beziehung auf ihren Inhalt, theils in Beziehung auf ihre Form zu beſtimmen. Ihrem Inhalte nach unterſcheidet ſie ſich von andern Wiſſenſchaften dadurch, daß ſie das Allgemeine zu ihrem Gegenſtande hat und nicht irgend einen beſondern Zweig oder irgend eine beſondere Seite des Seins. Wollte man aber nur hierauf ſehn, ſo würde man in die Gefahr gerathen, welcher die abſolute Philoſophie unterlegen iſt, die Philoſophie allein als Wiſſenſchaft anzuſehn welche alle einzelnen Wiſſenſchaften in ſich vereinigen müßte. Dieſer Gefahr beugt die Beſtimmung vor, welche wir für den Begriff der Philoſophie aus ihrer Form ziehen müſſen. Sie iſt allgemeine Wiſſenſchaft, aber nur alles deſſen, was aus reiner Vernunft erkannt werden kann. Die Strenge der Methode, auf welche ſie für alles reine Wiſſen dringt, geſtattet ihr nicht die Früchte zu ſammeln, welche die beſondern Anregungen der Natur für die Er-

kenntniß der Wahrheit abwerfen können. Denn sie ist dessen eingedenk, daß diese Anregungen, die besondern Erscheinungen, nur ohne Bewußtsein des Grundes uns zukommen und ihr Ideal des Wissens gestattet ihr nicht ein Bewußtsein für ein Wissen zu halten, in welchem das Nichtwissen seines Grundes verborgen ist; ein solches Bewußtsein kann sie nur für weitere Bearbeitung der Forschung vorbehalten, aber nicht in das System ihrer mit voller Erkenntniß entwickelten Gedanken aufnehmen. Daher sieht sie sich auf die Gedanken beschränkt, über welche sie aus reiner Vernunft mit dem Bewußtsein ihres Zwecks oder ihres vernünftigen Grundes Rechenschaft geben kann. Diese Strenge der Methode, dieses Streben nach der sichern Form des Denkens beherscht sie und in diesem charakteristischen Merkmal der Philosophie prägen sich erst recht die eigenthümlichen Züge des philosophischen Geistes aus. Die einzelnen Wissenschaften sind durch ihren Gegenstand beschränkt; aber sie nehmen auch gern in ihre Betrachtungen alles mit auf, was über ihren Gegenstand Licht verbreiten könnte, und da nichts ist, was ohne Beziehung zum Andern wäre, schweifen sie gern über ihr Gebiet hinaus um zuletzt alles in den Kreis ihrer Untersuchungen zu ziehen und wenigstens in ihren Anwendungen von ihren Gesichtspunkten aus zu beleuchten. Hierdurch kommen sie auch mit der Philosophie in Berührung und wir sind weit entfernt ihnen dies Recht schmälern zu wollen, weil seine Uebung nur dazu dient die Beziehungen der Philosophie zu der Gesammtheit unserer Erkenntnisse in ihrem größten Umfange erscheinen zu lassen. Dies hat auch die Philosophie in ihren Anwendungen mit ihnen gemein; aber sie bleibt sich dabei beständig in der Strenge der Methode, auf welche sie dringt, des Gegensatzes bewußt, in welchem die Meinung als Erscheinung unseres Denkens gegen die reinen Ergebnisse der Wissenschaft steht, sie ist daher auch beständig bemüht die fremdartigen Beziehungen, welche ihr zuwachsen, von dem Kern ihres Systems auszuscheiden, wie wir daraus ersehen, daß keine andere Wissenschaft so beharrlich, wie sie, auf die Erforschung der Grundsätze, auf die Strenge der Folgerungen und den Aufbau des Systems dringt, wenn sich ihr dabei auch viel größere Schwierigkeiten entgegensetzen als den übrigen Wissenschaften. Nur die Ausschweifungen der philosophischen Gedanken, in welche sie durch ihre Berührungen mit den übrigen Wissenschaften gezogen wird, nur das Bedürfniß der Wirklichkeit Genüge zu leisten und die Lüsternheit ihre Früchte zu brechen können verbergen, daß die Philosophie vorzugsweise der Aufgabe sich widmet von Grund aus eine reine Form der Erkenntniß zu gewinnen. Auf das Ganze des Wissens hat sie dabei ihre Gedanken gerichtet, weil sie nur in der Ordnung aller Theile die

Vollendung der Form hoffen kann. Aber sie weiß auch, daß diese Form im Einzelnen von uns nicht beschafft werden kann. Daher wendet sie sich an die Erscheinung nur im Allgemeinen und in ihrem Absehen von den Einzelheiten der Erscheinung giebt sie am deutlichsten zu erkennen, daß es ihr viel weniger um den Stoff und Inhalt unseres Erkennens zu thun ist als um seine Form. Sie will vor allem Wissenschaft der Vernunft sein, der Vernunft, welche die gegebenen Stoffe der Natur, die Erscheinungen, bewältigen lehrt durch die Form. Dieser formale Charakter der Philosophie hat sich deutlich genug in ihrer ganzen Geschichte gezeigt, indem fortwährend ihr Bemühn gewesen ist die chaotischen Kenntnisse des Lebens und der einzelnen Wissenschaften unter gemeinsame Gesichtspunkte zu bringen und ihren logischen, methodischen Zusammenhang zu sichern. In dieser Weise der Philosophie der formalen Ausbildung unserer Gedanken sich zu widmen und um für sie eine reine Arbeit zu liefern von allen den Schwierigkeiten abzusehn, welche der ungefüge Stoff der Erfahrung uns entgegenwirft, liegen die Vorzüge, aber auch die Beschränkungen ihrer Leistungen. Ihre Schranken dürfen wir nicht übersehn; sie gehören ihrem Begriff an und nur durch sie können wir die Philosophie von andern Wissenschaften unterscheiden. Beide, Vorzüge und Schranken der Philosophie, bezeichnet uns ihr charakteristisches Merkmal, daß sie nur aus der Vernunft ihrer Erkenntnisse zieht.

49. Indem die Philosophie ihren Anknüpfungspunkt in der Erscheinung überhaupt findet, ihren Beweggrund aber in dem Gedanken an das Wissen, welcher den Endpunkt des wissenschaftlichen Strebens bezeichnet, muß sie zu zeigen suchen, wie die Vernunft von der Erscheinung überhaupt zum Wissen gelangen könne. Dies ist als die Aufgabe der Erkenntnißlehre oder Wissenschaftslehre angesehen worden und man hat daher auch die Philosophie nicht mit Unrecht als die allgemeine Wissenschaftslehre betrachtet. Sie will die Grundsätze und Methoden aller Wissenschaften, beide in ihrem nothwendigen Zusammenhang lehren. Darauf beschränken sich ihre Leistungen, so weit sie reine Philosophie ist und sich der Anwendung auf andere Wissenschaften enthält. Ihre eigene Methode beruht nun darauf den Uebergang von dem Bewußtsein der Erscheinung zum Wissen zu zeigen. In der Erscheinung haben wir ein Product der Natur zu sehen, welches in unse-

rem Bewußtſein auftritt, wir wiſſen nicht woher und warum. Sie iſt alſo mit einem Nichtwiſſen behaftet. Wenn wir zum Wiſſen gelangen wollen, müſſen wir dieſes Nichtwiſſen zu beſeitigen ſuchen. Wie es ſich beſeitigen laſſe, ſoll die Philoſophie zeigen. Die Beſeitigung dieſes Nichtswiſſens kann nur dadurch geſchehen, daß gezeigt wird, woher und warum die Erſcheinung iſt. Dies nennen wir die Erklärung der Erſcheinung und die Philoſophie hat daher die Aufgabe die Methode für die Erklärung der Erſcheinung zu lehren. Hierbei wird ſie von dem Gedanken an das Wiſſen geleitet, d. h. an den letzten Zweck der theoretiſchen Vernunft. Nur aus dieſer Forderung der Vernunft kann ſie ihre Methode in der Erklärung der Erſcheinung ziehen. Daher muß ſie zeigen, wie die Erſcheinung aus dem Zwecke der theoretiſchen Vernunft ſich erklären läßt und ihre Methode kann deswegen nur auf eine teleologiſche Erklärung der Erſcheinung hinauslaufen. Die Vernunft kann nur darauf ausgehn die Erſcheinung aus einem Grunde zu erklären, welcher ihr einleuchtet, d. h. aus einem vernünftigen Grunde. Der vernünftige Grund alles deſſen, was geſchieht, iſt eben ſein Zweck. Hierauf weiſt es hin, daß wir jede Erſcheinung als ein Zeichen betrachten und von ihr mit unerſchütterlicher Sicherheit behaupten, daß ſie die Wahrheit bezeuge, denn wir geben ihr hierdurch die Bedeutung eines Mittels, welches dem wiſſenſchaftlichen Zwecke dienen ſoll. Dieſe Ueberzeugung, welche jedem wiſſenſchaftlichen Gebrauche der Thatſachen der Erfahrung zu Grunde liegt, läßt uns die Erſcheinung aus ihrem Zweck erklären. Sie muß in aller Weiſe ſo beſchaffen ſein, daß ſie für die Wahrheit ein Zeugniß ablegen kann. Hieraus leitet die Philoſophie die Weiſe ab, wie die Erſcheinung gedacht werden muß, damit ſie ihrem Zwecke genüge. Von dieſer teleologiſchen Erklärung der Erſcheinung hängt aber auch die Analyſe der Erſcheinung ab. Denn Wiſſen und Nichtwiſſen, Schein und Wahrheit verbinden ſich in der Erſcheinung und beide müſſen geſondert werden um das Mittel zum Zweck zu benutzen. Die Philoſophie, welche ſie als ein ſolches Mittel erkannt hat, muß erklären, warum in ihr beide mit einander ſich verbinden und

wie ſie mit einander beſtehen können, ohne daß der Schein, welcher an der Wahrheit haftet, ihrem Zwecke, die Wahrheit zu bezeugen, Eintrag thut. So wird die Philoſophie in eine Analyſe der Erſcheinung gezogen um ihre Beſtandtheile aus ihrem Zwecke zu erklären und ihre Unterſuchungen ſind nur der Form der Erſcheinung zugewendet, indem ſie zu zeigen haben, wie die Beſtandtheile der Erſcheinung auseinander zu legen und wieder mit einander zu verbinden ſind um ſie für ihren Zweck zu benutzen. Sie lehrt die Kunſt der richtigen Unterſcheidungen und Verbindungen, durch welche das Wiſſen gewonnen werden ſoll. Dieſe Kunſt zieht ſie aber aus dem Gedanken an das Wiſſen, welcher als der Zweck alles wiſſenſchaftlichen Denkens uns anweiſen muß, unſere Gedanken kunſtmäßig, d. h. dem Zwecke gemäß zu üben. Nur der Zweck, der vernünftige Grund, kann über die Richtigkeit im Gebrauch der Mittel entſcheiden. Daher beſteht die Methode der Philoſophie darin, daß ſie aus dem Gedanken an das Wiſſen die Vorſchriften ableitet, nach welchen wir im richtigen Denken die Erſcheinung im Allgemeinen zu formen und zu erklären haben. Nur durch dieſes Verfahren iſt ſie im Stande jede ihrer Lehren ſo zu begründen, daß ſie weiß, warum oder zu welchem vernünftigen Zwecke ſie geſetzt werden muß, und alſo mit ihren Vorſchriften auch das Bewußtſein ihres Grundes zu verbinden.

1. Wir haben ſchon vor der Uebertragung fremder Methoden auf die Philoſophie gewarnt. Hier ergiebt ſich der Grund, warum die Philoſophie eine ihr durchaus eigenthümliche Methode befolgen muß. Jedes geſetzmäßige Verfahren bewegt ſich zwiſchen ſeinem Ausgangspunkt und ſeinem Endpunkt; ſo auch das Verfahren der Philoſophie. Ausgangspunkt und Endpunkt der Philoſophie unterſcheiden ſich aber weſentlich von den Anfangspunkten und Endpunkten aller andern Wiſſenſchaften. Dieſe gehen von Beſonderheiten der Erſcheinung aus und ſtützen ſich entweder unmittelbar auf Einzelheiten empiriſcher Fälle oder mittelbar auf gewiſſe Claſſen der Erſcheinungen; die Philoſophie nimmt nur die Erſcheinung im Allgemeinen zu ihrem Ausgangspunkt; die übrigen Wiſſenſchaften haben es nur mit beſondern, die Philoſophie mit dem allgemeinen Zweck der theoretiſchen Vernunft zu thun. Von Ausgangpunkt und Endpunkt hängt der Weg ab;

da beide für die Philosophie ganz andere sind als für die übrigen Wissenschaften, so muß auch ihre Methode von den Verfahrungsweisen der übrigen Wissenschaften durchaus abweichen. Mit dem Verfahren der praktischen Wissenschaften kann das Verfahren der Philosophie nicht leicht verwechselt werden. Daher haben selbst die Zeiten, in welchen die Theologie herschte, der Philosophie doch die Methode der Theologie nicht aufdrängen wollen. Auch das Verfahren der empirischen Wissenschaften weicht zu sehr von dem philosophischen Verfahren ab, als daß der Versuch das Verfahren jener zum Muster für dieses zu machen mehr als einen scheinbaren und vorübergehenden Erfolg hätte haben können. Er würde dazu geführt haben die Philosophie in empirische Psychologie umzusetzen. Sobald man erkannt hat, daß die Philosophie ihren Trieb von einem Zwecke der Vernunft empfängt, von dem Gedanken an das Wissen, welches noch niemals in seiner vollen Bedeutung erfahren worden ist, und daß sie nur in ihren Anwendungen, aber nicht in der Begründung ihrer allgemeinen Lehren auf die Besonderheiten der Erscheinung eingeht, muß dieser Irrthum aufgegeben werden. Viel häufiger hat man die mathematische Methode der Philosophie empfolen, deren Erfolge eine beneidenswerthe Sicherheit zeigten. In einzelnen Punkten ließ sich auch eine Aehnlichkeit zwischen philosophischen und mathematischen Beweisen nicht verkennen. Man hat darüber ihre Verschiedenheit in dem ganzen Aufbau beider Wissenschaften übersehn, auf welchem doch die Entscheidung beruht. Beide Wissenschaften bedienen sich des Schlusses vom Allgemeinen auf das Besondere, auch enthält sich die reine Mathematik des Eingehens auf die Besonderheiten der Erfahrung in einer ähnlichen Weise, wie die Philosophie. Diese Aehnlichkeiten beider Wissenschaften werden doch ihren verschiedenen Charakter nicht verdecken können. Die Mathematik lehrt, wie man Erscheinungen messen kann; die Philosophie, wie man sie erklären soll. Indem die Mathematik messen lehrt, arbeitet sie zwar für einen Zweck der Vernunft; sie nimmt ihn aber nur erfahrungsmäßig auf als einen der wissenschaftlichen Zwecke, welchen wir als nützlich erprobt haben; warum wir messen sollen, frägt sie nicht; der vernünftige Grund ihrer Arbeiten bleibt ihr verborgen; sie ist weit davon entfernt, wie die Philosophie, nichts zuzulassen, was nicht zuvor von der Vernunft als zweckmäßig nachgewiesen worden wäre; sie weiß daher auch ihre Bedeutung für das wissenschaftliche Leben nicht abzuschätzen. Daher treten auch alle ihre Ergebnisse nur als etwas Mögliches auf, aber nicht als etwas nothwendig Gebotenes (45 Anm.). Ein Kreis, eine arithmetische oder geometrische Proportion kann vorkommen; sie werden vorkommen, aber nur, wenn diese oder

jene Bedingungen vorausgesetzt werden. Es sind immer nur bedingte Wahrheiten, auf welche die Mathematik schließt, aber ganz anderer Art sind die Ergebnisse der Philosophie. Sie sind nothwendig, weil die Vernunft sie unbedingt fordert. Die Erscheinung muß ein Subject haben; Ursachen müssen sein, weil die Erscheinung erklärt werden soll. Diese philosophischen Begriffe haben eine unbedingte Bedeutung, wärend die mathematischen Begriffe nur Möglichkeiten bezeichnen, welche in der Wirklichkeit vorkommen, aber auch nicht vorkommen können. Dieser Unterschied beider Wissenschaften weist auf die Verschiedenheit ihrer Beweggründe, ihrer Principien. Die Mathematik nimmt bittweise mehrere Grundsätze an und setzt sie voraus ohne ihren Grund sich zum Bewußtsein gebracht zu haben; die Philosophie hat nur ein Princip zugleich mit dem Bewußtsein seines Grundes, den Gedanken an das Wissen, welches die Vernunft fordert. Nicht weniger unterscheiden sich beide Wissenschaften in der Behandlung ihres Ausgangspunktes. Zwar setzen beide die Erscheinung nur im Allgemeinen voraus; aber die Mathematik geht sogleich dazu über, ohne weitere Rechtfertigung ihrer Annahmen, von der Erscheinung anzunehmen, daß sie Größe hat, verschieden gemessen werden kann nach Zahl und nach Ausdehnung im Raum, daß dieses oder jenes Verhältniß der Größe, z. B. der Kreis im Raum, die arithmetische oder geometrische Proportion in der Zahl, vorkommen kann und stellt alsdann ihre Definitionen dieser Verhältnisse ohne weitere Begründung auf um sie als Grundsätze für ihre Beweise zu gebrauchen; die Philosophie dagegen darf sich solche Annahmen nicht erlauben; sie läßt nichts weiter gelten, als daß Erscheinung ist, d. h. ein von Natur gegebener Anknüpfungspunkt für die Forschung. Wenn sich nachher weiter ergiebt, daß die Erscheinung Größe hat, auch continuirliche und discrete Größe, daß in Raum und Zeit Verhältnisse möglich sind, wie sie die Mathematik annimmt, so gehört dies nicht dem Anknüpfungspunkte der Philosophie an, sondern den Ergebnissen ihrer Methode, in welcher sie erst Qualität und Quantität, Zeit und Raum unterscheiden und die Nothwendigkeit der Größenverhältnisse ableiten muß aus der Vernunft, weil diese einen Ausgangspunkt fordert, welcher diese Unterschiede und Verhältnisse zuläßt. Hieraus sehen wir, daß Mathematik und Philosophie in ihren Ausgangspunkten und ihren Endpunkten von einander sich unterscheiden und daher auch in ihren Methoden nicht mit einander übereinstimmen können. Die Philosophie kann der Mathematik in ihrer Methode nicht folgen, weil diese ohne Bewußtsein ihres Grundes verfährt und daher durchgehends Voraussetzungen sich erlaubt, welche die Philosophie zurückweisen muß, weil sie alles aus seinem vernünftigen Grunde

oder Zwecke herleiten will. So gebraucht die Mathematik den Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere in nichts als Voraussetzungen. Sie setzt den Unterschied zwischen Allgemeinem und Besonderem voraus, sie stellt einen Obersatz auf, welcher vom Allgemeinen etwas aussagt, und einen Untersatz, welcher ein Besonderes unter das Allgemeine stellt; das vom Allgemeinen Ausgesagte und die Möglichkeit einen besondern Fall anzunehmen, welcher unter diesem Allgemeinen steht, werden in gleicher Weise als Grundsätze vorausgesetzt; eine Vielheit der Grundsätze läßt sich von diesem Verfahren nicht zurückweisen, ebenso wenig die Voraussetzung einer Verbindung unter diesen Grundsätzen. Alle diese Voraussetzungen sind der Philosophie nicht gestattet. Ehe sie Allgemeines und Besonderes annimmt, muß sie zeigen, warum beide zu unterscheiden sind, ehe sie vom Allgemeinen auf das Besondere schließt, muß sie die Verbindung beider rechtfertigen und das Verfahren dieses Schließens begründen. Nur dadurch ist sie allgemeine Methodenlehre, daß sie die Statthaftigkeit jeder Methode untersucht und ihren vernünftigen Grund nachweist. Daß dies für den vorliegenden Fall keine übertriebene Vorsicht ist, zeigen die Zweifel des Empirismus an der Wahrheit des Allgemeinen, welche der Vernunft die Befugniß abstreiten von allgemeinen Grundsätzen auszugehn, und die Einwürfe des Skepticismus gegen die Mathematik, welche meinen, daß diese Wissenschaft nur mit Verstandesdingen sich beschäftige und daher nicht im Stande sei irgend etwas für die gegenständliche Wahrheit Fruchtbares uns zu lehren. Der Forderung der Philosophie jedes wissenschaftliche Verfahren, welches sie gebraucht, zu rechtfertigen durch Nachweisung des vernünftigen Grundes, warum es gebraucht werden soll, läßt sich nur dadurch Genüge thun, daß sie auf den Gedanken an das Wissen als auf den letzten vernünftigen Grund alles wissenschaftlichen Verfahrens zurückgeht. Sie hat nicht mehrere, sondern nur diesen einzigen Grund für alle ihre Gedanken; denn auch ihre Beziehung auf die Erscheinung als den Anknüpfungspunkt der Forschung ist in ihm enthalten, weil er als Zweck gesetzt wird, welcher erreicht werden soll und also den Gedanken eines Ausgangspunktes für diesen Zweck in sich schließt. Dieser eine Grund genügt, um jedes wissenschaftliche Verfahren zu rechtfertigen, von welchem sich zeigen läßt, daß es eingeschlagen werden muß um den Zweck zu erreichen. Wenn man aber ein Verfahren aus seinem Zwecke ableitet, dann weiß man nicht allein, daß, sondern auch warum es ergriffen werden soll. So entschlägt sich die Philosophie aller Voraussetzungen, welche die Mathematik macht, und kommt zu der Erkenntniß nicht allein der Gründe aller Voraussetzungen und Methoden, welche die übrigen Wissen-

ſchaften, ſondern auch derer, welche ſie ſelbſt gebraucht. Ihre Aufgabe iſt es den Grund alles deſſen aufzuſuchen, was die übrigen Wiſſenſchaften an Grundſätzen und Methoden vorausſetzen, und dabei kann ſie keine der Methoden gebrauchen, welche von dieſen immer nur mit Vorausſetzungen angenommen werden. Die übrigen Wiſſenſchaften ſchließen vom Allgemeinen auf das Beſondere oder vom Beſondern auf das Allgemeine; die Philoſophie muß erſt den Unterſchied zwiſchen Allgemeinem und Beſonderem rechtfertigen und nachweiſen, warum von dem einen auf das andere geſchloſſen werden darf und ſoll, ehe ſie dieſen Unterſchied und dieſe Schlußweiſen gebrauchen kann. Die Methoden alles Schließens muß ſie begründen und muß ſich dazu eines andern Verfahrens als der Methode des Schließens bedienen. Welcher Methode, haben wir geſehn. Die theoretiſche Vernunft gebietet das Wiſſen von der Erſcheinung aus zu ſuchen; die Philoſophie ſetzt unbedingt alles, was zur Vollziehung dieſer Forderung nothwendig iſt. Wenn man von der Erſcheinung nicht zum Wiſſen gelangen kann ohne vom Allgemeinen auf das Beſondere und vom Beſondern auf das Allgemeine zu ſchließen, ſo ſind dieſe Schlußweiſen philoſophiſch gerechtfertigt; aber es muß der Vernunft erſt einleuchtend gemacht werden, daß man nur unter dieſer Bedingung zum Wiſſen gelangen kann, ehe die Philoſophie dieſe Methoden der übrigen Wiſſenſchaft gebrauchen darf.

2. Daß die Philoſophie der formalen Bildung des Denkens dient, auf die Sammlung materieller Kenntniſſe dagegen nur nebenbei ihren Einfluß ausüben kann, hätte nicht beſtritten werden ſollen. Nur von zwei entgegengeſetzten Seiten her iſt es angefochten worden, von der Seite der abſoluten Philoſophie, welche allen Stoff der Erſcheinung in ihre philoſophiſchen Conſtructionen verweben möchte und allen Werth auf die philoſophiſche Form legt, und von der Seite des Senſualismus, welcher allen Werth auf den Stoff des Erkennens legt, daher auch der Philoſophie ſo viel als möglich vom empiriſchen Stoff zuführen möchte. Wir ſtützen uns auf die alte Bemerkung, welcher Locke ihren allgemeinſten Ausdruck gegeben hat, daß die Vernunft alle ihre Stoffe von der Natur empfängt und keine neue Materie ſchaffen kann. So iſt es im praktiſchen Leben wie in der Theorie. In jenem verarbeitet die Vernunft die ihr dargebotenen Naturproducte ohne jemals eine Subſtanz, ein producirendes Ding, d. h. lebendige Kraft ſchaffen zu können. In dieſer verarbeitet ſie die Erſcheinungen, welche ihr in einem Naturproceß, einem ſinnlichen Eindruck, einer Empfindung zukommen. Durch dieſe Bemerkung werden die Werke der Vernunft zwar beſchränkt auf ihre Sphäre, aber nicht herabgeſetzt. Ihr Werth behauptet ſich in der Form, welche ſie

den rohen Stoffen der Natur geben; nur der würde ihn leugnen können, welcher allen Werth auf den Stoff legte. Welchen neuen und großen Werth aber die Form den Stoffen giebt, können wir zwar hier im Allgemeinen noch nicht zeigen, aber jeder wird es ermeſſen können, welcher den weiten Abſtand zu ſchätzen weiß zwiſchen den Werken der urſprünglichen Natur und den Werken der menſchlichen Kunſt. Die urſprüngliche Natur verhält ſich zu den Schöpfungen der Vernunft, wie der todte Same zu der belebten Geſtalt. Die Entwicklung dieſer kann inſtinctartig betrieben werden, wie wir an den Werken der belebten Natur ſehen; aber auch in dieſen zeigen ſich ſchon die Vorbildungen des Zweckes, welchen die Vernunft zu Tage bringen ſoll. Von ſolchen inſtinctartigen Regungen gehen auch die Formen der Gedanken aus, welche der geſunde Menſchenverſtand erreicht. Auf ihn ſtützt ſich Locke, wenn er die Formen der Wiſſenſchaft als Erzeugniſſe unſerer freien Wahl und willkürlichen Verbindung unſerer einfachen ſinnlichen Eindrücke betrachtet. Aber die Willkür überläßt uns dem Zufall; vielleicht können wir in ihr das Rechte und Zweckmäßige treffen, vielleicht aber auch auf verwirrende Abwege gerathen. Glücklicher Weiſe ſind wir nicht dem Zufall in unſerm Denken überlaſſen, ſondern ſchon der kritiſche Standpunkt in der philoſophiſchen Unterſuchung hat darauf verwieſen, daß auch der geſunde Menſchenverſtand nothwendigen Geſetzen in ſeinen Unterſuchungen und Verbindungen folgt. In einer mehr oder weniger inſtinctartigen Uebung ſolcher Geſetze — denn in der Uebung ſelbſt kommen wir auch zu einem Bewußtſein der Forderungen der Vernunft — bilden ſich die einzelnen Wiſſenſchaften aus, ſo lange ſie nicht von philoſophiſchen Gedanken getragen werden. Die Philoſophie erſt erkennt den Zweck, auf welchen die geſetzmäßige Uebung des Denkens hinarbeitet, und leitet aus ihm die nothwendigen Formen des Denkens ab, in welchen wir uns bewegen müſſen um ihm zu genügen. Hierdurch iſt ſie die Meiſterin der Form und wird dadurch berechtigt den Werth wiſſenſchaftlicher Leiſtungen zu beurtheilen nach dem Maße, in welchem ſie dem allgemeinen Geſetze genügen und dem Zwecke des Denkens ſich nähern, ſo weit es der ihnen zu Gebote ſtehende Stoff geſtattet. Der Stoff aber, welchen die einzelnen Wiſſenſchaften zu bearbeiten haben, bleibt hiervon unabhängig. Er muß von der Natur gegeben werden, welche nicht aufhört die Grundlage der Vernunft in allen ihren weltlichen Entwicklungen zu ſein. Die Vernunft kann ihn nicht ſchaffen, nicht aus ihren Zwecken und daher nicht philoſophiſch ableiten, ſondern nur zeigen, in welcher Weiſe er verarbeitet werden ſoll. Die einzelnen Wiſſenſchaften entnehmen ihn entweder unmittelbar aus den Thatſachen der Erſchei-

nung oder mittelbar aus ihnen durch Vermittlung der allgemeinen Vorſtellungen, welche Bilder der urſprünglichen ſinnlichen Eindrücke ſind. Das Geſchäft der Philoſophie in Beziehung auf die einzelnen, der Empirie ſich zuwendenden Wiſſenſchaften beſchränkt ſich daher darauf ihnen ihre Zwecke zu zeigen, dieſe auf den letzten Zweck zurückzuführen und aus ihren Zwecken die Verfahrungsweiſen abzuleiten, in welchen ſie ihren Obliegenheiten genügen können. Erſt hierdurch werden ſie in den Stand geſetzt ein Verſtändniß ihrer Beſtimmung und des Werthes ihrer Leiſtungen zu haben. Es kann daher auch kein Zweifel ſein, daß die Betreibung der einzelnen Wiſſenſchaften in einem philoſophiſchen Geiſte gefordert werden darf. Denn was ohne philoſophiſchem Geiſt von ihnen betrieben wird, das vollzieht ſich nur in einer inſtinctartigen Uebung, im Taſten des allgemeinen Menſchenverſtandes, und daß dieſer immer geſund bleiben werde, läßt ſich nicht behaupten, da es Verwegenheit wäre der Meinung beizuſtimmen, daß der Inſtinct nie fehlen, nie zur krankhaften Leidenſchaft ausarten könnte. Vom Inſtinct ſollen wir uns nicht losmachen, aber auch nicht blind leiten laſſen, vielmehr zu begreifen ſuchen, wohin er will, und mit dem Bewußtſein ſeiner Zwecke ſeinen Anregungen folgen. Indem nun die Philoſophie uns die Zwecke des vernünftigen Lebens erkennen lehrt und aus ihnen die Geſetze für ſeine Wege ableitet, bringt ihre Anwendung auf die Betreibung der einzelnen Wiſſenſchaften in dieſe den philoſophiſchen Geiſt, welcher die Mittel der Unterſuchung mit Bewußtſein zu handhaben und die Leiſtungen in Bezug auf ihren Zweck nach formalen Grundſätzen abzuſchätzen weiß. So wie die Ueberhebung der Philoſophie zu fürchten iſt, in welcher ſie die Erfahrung verachtet und ſie durch ihre Gedanken erſetzen zu können meint, ſo iſt nicht weniger die Ueberhebung der einzelnen Wiſſenſchaften zu meiden, welche im Stolz auf den Reichthum ihrer Stoffe die Rathſchläge der Philoſophie bei Seite ſetzt und für ſich in dem beſchränkten Geiſte die einzelnen Wiſſenſchaften auszukommen meint. Schon der geſunde Menſchenverſtand zieht ſie an einander heran und lehrt auf ihren Zuſammenhang zu einem großen Ganzen achten, aber nur die Philoſophie kann das Verſtändniß des Ganzen der Wiſſenſchaft eröffnen. Aus dem beſchränkten Geiſte der einzelnen Wiſſenſchaften dagegen, welcher die allgemeine Form des Wiſſens gering achtet, geht dieſelbe Einſeitigkeit hervor, welche die abſolute Philoſophie verwirrt, nur in einer andern Richtung. Man glaubt ſeiner Wiſſenſchaft einen abſoluten Werth beilegen zu dürfen, während die Vernunft nur dem allgemeinen, dem höchſten Zweck abſoluten Werth, jedem andern Gut dagegen, und mithin auch jeder beſondern Wiſſenſchaft, nur inſofern einen Werth zugeſtehen kann, als es

ein unentbehrliches, zum Ganzen gehöriges Bestandtheil des höchsten Gutes ist.

50. Aus dem Begriffe der Philosophie, wie er in Berücksichtigung ihrer Methode gedacht werden muß, fließt ihr Verhältniß zu den nicht philosophischen Wissenschaften. Eine absolute Bedeutung kann sie keiner derselben und auch nicht ihrer Gesammtheit zugestehn; sie kann auch kein reines Wissen in irgend einem Ergebnisse derselben finden, weil alle ihre Gedanken an die Erscheinung sich anschließen und keiner ihrer Gedanken das Ganze aller Erscheinungen umfaßt, welches allein volles Licht über die Einzelheiten der Erscheinung geben könnte (36; 44). Daher ruft die Philosophie beständig zur Kritik der Meinungen auf, welche sich außerhalb ihrer Untersuchungen nicht allein im gemeinen Bewußtsein, sondern auch in den einzelnen Wissenschaften finden. Aber diese Kritik hindert sie doch nicht anzuerkennen, daß sich außerhalb ihres Kreises Elemente der Wissenschaft finden. Sie muß dieselben anerkennen, weil ihre Kritik nur eine Sichtung solcher Elemente bezwecken kann, welche für das Erkennen brauchbar sind. Wir haben gesehn, daß eine jede Erscheinung einen sichern Anknüpfungspunkt, ein Zeichen, für das wissenschaftliche Forschen darbietet, nicht nur die Erscheinung überhaupt, sondern auch in allen ihren Besonderheiten; da nun die Philosophie auf diese Besonderheiten ihrer Methode gemäß nicht eingehen kann, muß sie auch außerhalb ihres Gebietes Elemente für das Wissen anerkennen. Aber auch nicht allein Elemente; denn in der Uebung des Denkens, welche der Philosophie vorhergeht, werden diese Elemente auch zu mehr oder weniger sichern Unterscheidungen und Verbindungen gekommen sein und wenn auch die Formen, welche sie hierdurch angenommen haben, den strengen Anforderungen der Wissenschaft nicht völlig entsprechen sollten, so darf doch die philosophische Kritik nicht unbeachtet lassen, daß die instinctartige Uebung des Verstandes nicht ohne Gesetz verfährt und die Formen, welche sie hervorbringt, nicht ohne Werth für die Wissenschaft sind. Sie wird uns vielmehr lehren, wie wir in der wissenschaftlichen Behand-

lung des empiriſchen Stoffs den Irrthum meiden und die Wahrheit, ſo weit er zureicht, annäherungsweiſe entdecken und die inſtinctartige Uebung des wiſſenſchaftlichen Denkens zum Bewußtſein der Regeln ihrer Kunſt erheben können. So beſtreitet ſie auch den wiſſenſchaftlichen Werth der Gruppen von Kenntniſſen nicht, welche ſich außerhalb ihres Gebiets zu einzelnen Wiſſenſchaften geſtalten, vielmehr erkennt ſie dieſelben als Wiſſenſchaften an, welche ſich neben ihr bilden ſollen um die beſondern Zeichen der Wahrheit für die Erkenntniß fruchtbar zu machen und die einſeitige Abſtraction der philoſophiſchen Methode zu ergänzen. Ja ſie fordert zu der Betreibung dieſer einzelnen Wiſſenſchaften auf, indem ſie das Ganze der Wiſſenſchaft als Zweck der theoretiſchen Vernunft kennen lehrt und von dem Gedanken an das Wiſſen überhaupt geleitet die verſchiedenen Aufgaben bedenken läßt, welche zur Verwirklichung deſſelben gelöſt werden ſollen. Das Syſtem des Wiſſens, welches die Vernunft fordert, dringt darauf, daß alle Arten des Erkennens zu einer Geſammtheit zuſammmengefaßt werden in einer ſtreng geſetzmäßigen Form, welche verſchiedene Glieder unterſcheiden und jedes an ſeiner Stelle mit den übrigen in Verbindung ſetzen muß. Die Philoſophie, welche dieſe Forderung vertritt, muß daher auch die organiſche Einheit der beſondern Wiſſenſchaften zu ihrem Augenmerk machen und zeigen, wie eine jede von ihnen gefordert wird von der theoretiſchen Vernunft und was ſie zu leiſten hat für das Ganze der Wiſſenſchaft. Obgleich ſie dieſen Leiſtungen ſich ſelbſt nicht unterziehen kann, weil ſie Hülfe beſonderer Erfahrungen vorausſetzen, ſtellt ſie doch die Aufgaben für dieſelben und zieht ſie aus dem allgemeinen theoretiſchen Zwecke, welcher die beſondern Zwecke der einzelnen Wiſſenſchaften in ſich begreift. Sie bezeichnet hierdurch im Allgemeinen die Beſtimmung der einzelnen Wiſſenſchaften, von welchen ihr Gebiet, der Kreis ihrer Unterſuchungen oder ihr Begriff und ihr Inhalt abhängig iſt. Wenn ſie aber auch hierdurch mit dem Inhalte derſelben zu thun bekommt, ſo betrachtet ſie denſelben doch nicht in Beziehung auf die empiriſch gegebenen Erſcheinungen, welche ihn erfüllen, ſondern nur auf die Form, in welcher die einzel-

nen Wissenschaften zu einem Ganzen sich zusammenschließen, indem sie hierdurch den Verkehr derselben ordnet. Was die Philosophie in dieser Richtung zu leisten hat, beschränkt sich, wie alles, was sie unternimmt, auf das rein vernünftige Element in unsern Erkenntnissen. Sie bezeichnet die idealen Forderungen, welche an die einzelnen Wissenschaften zu stellen sind, ihre Aufgaben, welche sie zu lösen hätten, wenn sie ihrer Bestimmung vollkommen genügten und ihren Begriffen entsprächen, auf die Naturbedingungen dagegen, unter welchen sie stehen, und auf die Hülfe, welche sie ihnen bieten, darf die Philosophie nicht eingehen. Daher ist den einzelnen Wissenschaften auch die Selbständigkeit ihres Urtheils über ihre Mittel und über deren Bereich durch das, was die Philosophie als Forderung an sie stellt, nicht gefährdet.

Wir haben schon bemerken müssen, daß die Philosophie als die Encyclopädie aller Wissenschaften betrachtet werden könne (4). Ihre Sorge für die Form der Wissenschaft überhaupt macht sie hierzu, aber nicht ihre reiche Uebersicht über die Masse der Erscheinungen, vielmehr von dem Bestreben vielerlei zu wissen entkleidet sie sich um so williger, jemehr sie zum Bewußtsein der Strenge ihrer Form kommt. Auf die Unterscheidung der Wissenschaften und ihrer verschiedenen Absichten wird sie nicht durch die Bemerkung der bunten Mannigfaltigkeit, welche in der Erscheinung die Verschiedenheit der Gegenstände wahrnehmen läßt, sondern durch die Ueberlegung geführt, daß die Ausführung unseres wissenschaftlichen Zwecks eine Vertheilung der Arbeiten verlangt. Alle diese Arbeiten zieht sie an die Einheit ihres Systems aller Wissenschaften heran, in welchem die vollendete Form des Wissens sich darstellen soll. Wenn wir von den einzelnen Wissenschaften ausgehend überlegen, welche Bedürfnisse sie für die Verständigung zurücklassen und wie sie durch diese Bedürfnisse das philosophische Nachdenken herausfordern, so finden wir zwei Punkte, welche ihr Verhältniß zur Philosophie bestimmen. Die einzelnen Wissenschaften nehmen die Methoden und Formen ihres Denkens an ohne sich Rechenschaft über sie zu geben, sie gehen auch von vorausgesetzten Begriffen und von Grundsätzen aus, welche in diesen Begriffen liegen, ohne uns die Bedeutung dieser Begriffe zu erklären. Die Rechenschaft über diese beiden Punkte ihrer Voraussetzungen muß gesucht werden; in der Untersuchung aber über sie zeigt sich,

daß keine einzelne Wiſſenſchaft ſie geben kann und man daher zu der allgemeinen Wiſſenſchaft der Philoſophie forſchreiten muß. Wir ſollen nicht, wie es die einzelnen Wiſſenſchaften thun, Allgemeines und Beſonderes ohne weitern Grund unterſcheiden und alsdann auf gutes Glück oder nur durch den Erfolg gerechtfertigt in der einen Wiſſenſchaft vom Allgemeinen auf das Beſondere, in der andern vom Beſondern auf das Allgemeine ſchließen, ſondern wenn wir die eine oder andere Methode wählen, ſo ſollen wir uns den Grund unſerer Wahl zum Bewußtſein bringen um nicht einem blinden Inſtincte Folge zu leiſten und mitten in unſerm wiſſenſchaftlichen Treiben der Unwiſſenheit über unſere eigenen Werke Raum zu geben. Dieſe Forderung läßt ſich nicht abweiſen; ſie wird nur noch dringender dadurch uns an das Herz gelegt, daß die Verwicklung unſerer wiſſenſchaftlichen Methoden groß genug iſt, um in vielen zweifelhaften Fällen eine wiſſenſchaftliche Entſcheidung über das allgemeine Geſetz derſelben und über die richtige Stelle ihrer Anwendung zu erheiſchen. Sollen wir aber mit Vernunft wählen, unter den Methoden der Wiſſenſchaft, ſo müſſen wir nicht blos eine, ſondern alle kennen und nur eine allgemeine Wiſſenſchaft kann dieſem Bedürfniſſe der einzelnen Wiſſenſchaften Genüge thun. Wir ſollen nicht, wie die einzelnen Wiſſenſchaften es thun, aus der Mitte der Gegenſtände für die Unterſuchung den einen herausnehmen, ihn durch einen Begriff bezeichnen und dieſen nun ohne ihn erklärt, ohne ſeine Bedeutung für die Wiſſenſchaft erörtert zu haben in den verſchiedenen Verhältniſſen, in welchen er ſich uns zeigt, unſerer ausſchließlichen Forſchung unterwerfen, ſondern jeden Gegenſtand und jeden Begriff eines ſolchen ſollen wir nur gebrauchen, nachdem wir uns über ſeine Bedeutung Rechenſchaft gegeben haben. Dies iſt die Forderung, welche das Ideal der Wiſſenſchaft an uns ſtellt. Aber die einzelnen Wiſſenſchaften können ihm nicht genügen; ſie können nicht anders als ſo verfahren, wie ſie thun. Indem ſie auf einen beſondern Kreis der Forſchung ſich beſchränken, ſetzen ſie den Begriff voraus, welcher dieſen Kreis bezeichnet. Er wird der Grund ihrer Unterſuchungen und jede beſondere Wiſſenſchaft hat daher auch ihren beſondern Grundbegriff. Ihn aber zu erklären, ſeine Bedeutung für das Wiſſen überhaupt anzugeben iſt ſie nicht im Stande; denn jede Erklärung eines beſonderen Begriffes geſchieht durch die Verweiſung auf einen allgemeinern Begriff; die Bedeutung deſſelben für das Wiſſen überhaupt läßt ſich nur dadurch nachweiſen, daß man auf dieſes zurückgeht und die Stellung jenes in dieſem erörtert. Daher geſchieht es allen einzelnen Wiſſenſchaften, daß ſie ihre Unterſuchungen über ein Gebiet des Denkens erſtrecken, von welchen ſie nicht zu ſagen wiſſen,

wie es zu denken und wissenschaftlich zu bestimmen ist; über ihr Gebiet hinaus können sie nicht denken und daher auch über seine Stellung sich nicht zurecht finden. Da sie nun doch ihre Berührung mit andern Wissenschaften nicht aufgeben können, gerathen sie auch beständig in Unklarheiten über ihre Verhältnisse. Nur eine allgemeine Wissenschaft kann aus diesen ziehen und die Erklärung der einzelnen Wissenschaften geben. Dies unternimmt die Philosophie, indem sie frägt, warum wir Religion, Recht, Größe, Natur und andere Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften anerkennen, zum Gegenstand der Untersuchung machen sollen und wie wir die Stellung dieser verschiedenen Begriffe zu einander und zu dem Ganzen der Wissenschaft zu bestimmen haben. Die Philosophie zeigt sich in diesen ihren Beziehungen zu den einzelnen Wissenschaften als die allgemeine Wissenschaft aller Grundbegriffe und aller Methoden für das Erkennen. Indem sie aber die Fragen zu beantworten sucht, warum wir so oder so in den Wissenschaften verfahren, warum wir diesen oder jenen Grundsatz oder Begriff setzen sollen, zieht sie zur Entscheidung nur die Vernunft herbei; denn die Frage Warum frägt nach dem Zweck als dem vernünftigen Grunde. Wenn wir vom Allgemeinen auf das Besondere oder vom Besondern auf das Allgemeine schließen, wenn wir Religion, Recht, Größe und ihre Grundsätze anerkennen, so haben wir dabei eine Absicht, für jeden Fall eine besondere, aber auch, weil alle diese Fälle dem allgemeinen wissenschaftlichen Streben sich unterordnen, eine allgemeine Absicht und alle jene besonderen Absichten in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Absicht des wissenschaftlichen Denkens an das Licht zu ziehen ist die Aufgabe der Philosophie. Die Zwecke, welche die Vernunft in ihrem wissenschaftlichen Leben verfolgt, will die Philosophie erforschen; wenn sie an das Licht gebracht sind, dann weiß sie, warum wir denken und warum wir so denken, wie wir denken; damit ist der letzte Grund unseres wissenschaftlichen Denkens aufgedeckt; denn wir können nicht weiter fragen, warum wir in unserm wissenschaftlichen Leben vernünftig denken sollen. Alle diese Beziehungen aber, welche die Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften annimmt, gehen auch nur auf allgemeine Anweisungen; sie geben das Verfahren der empirischen und speculativen Wissenschaft nach seinen Gründen an, aber führen nicht aus, weder wie die Geschichte der Natur oder des Menschen ihre besondern Erfahrungen sammelt, noch wie der Mathematiker die Mittel für die Messungen der Erscheinungen erfindet; sie bestimmen die Grundbegriffe der Naturwissenschaft und der moralischen Wissenschaften, aber lassen die Massen der Religionen, der Weisen des Rechts, der verschiedenen Gebiete der Natur unberührt, weil sie nur in

der Erſcheinung uns bekannt ſind und wir ihren Grund nicht aus der Vernunft ableiten können. Die Philoſophie ſtellt die allgemeinen Aufgaben für die einzelnen Wiſſenſchaften, aber überläßt es dieſen die Hülfe der Erſcheinung herbeizuziehen für die Ausführung derſelben. Dadurch daß ſie die Aufgaben ſtellt, entſcheidet ſie auch über den Werth der Löſungen und weiß daher zu ſchätzen, was von den einzelnen Wiſſenſchaften für das Wiſſen überhaupt und für das vernünftige Leben geleiſtet werden kann. Die einzelnen Wiſſenſchaften ſtellen Thatſachen feſt und geben die Mittel an ſie zu beſtimmen nach ihrem Vorkommen in Raum und Zeit; daß dieſe Thatſachen ſind und wie weit ihre Verbreitung geht, wiſſen ſie zu ermeſſen, aber welchen Werth ſie für die Vernunft haben, darüber entſcheiden ſie nicht, ſo lange ſie nicht mit philoſophiſchen Gedanken ſich einlaſſen, wie dies freilich die praktiſchen Wiſſenſchaften kaum vermeiden können. Ihr Werth hängt von ihrer Bedeutung für die Zwecke der Vernunft ab und über dieſe hat unter allen Wiſſenſchaften nur die Philoſophie zu entſcheiden.

51. Wir haben hiernach neben einander hergehende Geſchäfte der Wiſſenſchaft in der Verwirklichung der Zwecke der Vernunft anzuerkennen. Wenn die Philoſophie auch das Ganze dieſer Zwecke überdenkt, ſo kann ſie doch nicht behaupten es in ſeiner vollen Bedeutung erkannt zu haben, weil das Ganze ihrer Zwecke ihr noch nicht gegenwärtig iſt (43); ſie will ihm nur dienen, indem ſie uns den Gedanken deſſelben zum Bewußtſein bringt und im Bewußtſein erhält. Indem ſie von dem Gedanken an das Wiſſen ſich leiten läßt, muß ſie ſich eingeſtehn, daß ſie ihm nur zum kleinſten Theil Genüge leiſten kann und daher nur eine Seite des vernünftigen Zwecks betreibt. Sie enthält ſich der Gedanken an die Erſcheinungen in ihren Einzelheiten, weil ſie nicht ſo vollſtändig vorliegen, daß ſie in rein wiſſenſchaftlichem Sinn und ohne Einmiſchung von Meinungen ſich zu einem wiſſenſchaftlichen Ergebniſſe verarbeiten ließen. Dabei aber kann ſie nicht überſehn, daß die Gedanken an dieſe Einzelheiten von uns nicht vernachläſſigt werden dürfen; denn wir müſſen ſie als Zeichen der noch zu erforſchenden Wahrheit und als Mittel für die Betreibung unſeres praktiſchen Lebens werth halten. Der Kühnheit der

Hypotheſen, welche andere Wiſſenſchaften ſich erlauben, zollt ſie ihr Lob ohne ſie ſich aneignen zu können. Denn ſie weiß, daß die Fortſchritte des vernünftigen Lebens ebenſo ſehr das Wagniß eines kühnen Willens als die Beſonnenheit des alle Zweifel abwägenden Verſtandes erfordern. Andere Zwecke der Vernunft geſteht ſie alſo neben ihrem Zwecke zu, fern von der Anmaßung alles beherſchen zu wollen; nur eine Richtung unſerer Beſtrebungen vertritt ſie, welche neben andern Richtungen ihre Stelle behauptet. Wenn die Vernunft darauf ausgehn ſoll den von der Natur gegebenen Stoff zu bilden (49 Anm. 2), ſo iſt ihr allgemeiner Zweck auf eine allgemeine Bildung gerichtet und dieſer muß die beſondere Bildung, welche die Philoſophie betreibt, ſich unterordnen (vgl. 5 Anm.). Nur als eine Dienerin der allgemeinen Bildung kann ſie ſich geltend machen. Man hat wohl auch den Gedanken gefaßt, daß die Philoſophie als die Kunſt der allgemeinen Lebensweisheit ſich bewähren ſollte, aber dieſe Kunſt iſt zu ſchwer; eine Stütze in einem ganz allgemeinen, von allen Beſonderheiten der Erſcheinung abſehenden Princip will ihr nicht genügen; ſie iſt nicht ohne Verſuche zu gewinnen, welche in die Schwankungen der Meinung ſtürzen; dieſe ſcheut die Philoſophie; in das Syſtem ihrer Lehren kann ſie dieſelben nicht aufnehmen. Das Princip, auf welches die Lebensweisheit ausgeht, iſt das höchſte Gut, die Summe aller Zwecke, welche Theorie und Praxis beherſcht. Ihr ordnet ſich alles unter, auch die Philoſophie. Wenn aber dieſe ihre Abſicht auf eine ſichere Grundlage der Wiſſenſchaft gerichtet hat, ſo findet ſie es ſicherer den theoretiſchen Zweck an die Spitze der Unterſuchung zu ſtellen und ihn vor den unſichern Verwicklungen mit den Schwankungen des praktiſchen Lebens zu bewahren (35 Anm. 2). Indem die Philoſophie der allgemeinen Bildung ſich unterordnet, verliert ſie die Freiheit ihres Denkens nicht, weil ſie ſelbſt einen beträchtlichen Theil der allgemeinen Bildung abgiebt. Die Zweige der allgemeinen Bildung leben in Wechſelwirkung mit einander, in welchen ſie ebenſo in Unterordnung wie in Ueberordnung einander ſich zugeſellen, weil ſie alle der allgemeinen Bildung dienen und in ihr als weſentliche Beſtandtheile der-

ſelben herſchen ſollen. In ihrem Gebiete bewegt ſich die Philoſophie ſelbſtſtändig, hat ſich aber auch den andern Gebieten der vernünftigen Bildung anzubequemen und ihnen Dienſte zu leiſten, ſo wie ſie die Dienſte der andern Gebiete erwarten darf.

Die Anſicht, daß die Philoſophie die Kunſt der Lebensweisheit ſei, gehört der Philoſophie der alten Völker an. Bei ihnen hatte die Philoſophie einen viel weitern Spielraum, als bei uns, weil die übrigen Elemente der allgemeinen Bildung bei ihnen noch nicht die Selbſtändigkeit und die feſte Geſtaltung erreicht hatten, zu welcher ſie gegenwärtig gelangt ſind, und daher auch der Begriff der Philoſophie ihnen noch in viel unbeſtimmterer Geſtalt vorſchwebte. Doch auch bei ihnen fehlte viel daran, daß dieſe Anſicht, welche ungemeſſene Anſprüche in ſich ſchließt, zu unbedingter Geltung hätte gelangen können. In demſelben Grade mußte man von ihr zurückkommen, in welchem es gelang die Lehren der Philoſophie zu wiſſenſchaftlicher Sicherheit auszubilden. Die Kunſt der Lebensweisheit iſt ebenſo unſicher, wie das menſchliche Leben ſelbſt. Die Meinungen des praktiſchen Lebens bewegen ſie. Wer die Unzuverläſſigkeit der Meinungen kennen gelernt hat, kann in wiſſenſchaftlicher Unterſuchung nicht darauf ſich einlaſſen ſeine Beruhigung in einer Kunſt zu ſuchen, welche von ihnen abhängt. Daher muß die Philoſophie, welche nichts mehr betreibt, als einen ſichern Grund für alles wiſſenſchaftliche Leben zu gewinnen, zu der Entſagung auf das Eingehn in die Beſonderheit der Erſcheinungen (47), auch noch die Entſagung fügen von irgend einem praktiſchen Beweggrunde aus ihre Lehren zu betreiben. Sie weiß ſehr gut, daß andere Zwecke von der Vernunft geſucht werden außer der Wiſſenſchaft; ſie bedenkt auch die Zwecke des praktiſchen Lebens und weil ſie den Gedanken an das Wiſſen in allen ſeinen Beziehungen zu erſchöpfen ſucht, kann ihr der Gedanke an das höchſte Gut nicht fremd bleiben, zu welchem das Wiſſen nur als ein weſentlicher Beſtandtheil gehört. Weil ſie darauf ausgeht das vernünftige Element, den Zweck, in allen Entwicklungen des wiſſenſchaftlichen Nachdenkens zu erforſchen (50 Anm.), kann ſie auch die Zwecke des praktiſchen Lebens, welche mit dem theoretiſchen Leben ſich verbinden, nicht außer Acht laſſen; ſie hat es daher auch mit den Grundbegriffen der moraliſchen Wiſſenſchaften zu thun und muß ſie abzuleiten ſuchen aus dem Gedanken an den theoretiſchen Zweck; kein Ideal der Vernunft wird ſo von ihr unberückſichtigt gelaſſen. Wir haben auch ſchon anerkennen müſſen, daß die philoſophiſche Unterſuchung in den verſchiedenen Idealen der Vernunft verſchiedene

Veranlassungen ihrer Forschung finden und so von verschiedenen Beweggründen getrieben in verschiedener Gestalt sich ausbilden kann (35 Anm. 2). Man würde die Wahl lassen können, von welchem man ausgehn wollte, wenn nicht die Methode der wissenschaftlichen Forschung geböte das Princip zu wählen, welches nicht allein die größte Sicherheit, sondern auch den umfassendsten Ueberblick über die Zwecke der Vernunft in Theorie und in Praxis mit der durchsichtigsten Klarheit für die wissenschaftliche Ableitung verbindet. Was die beiden ersten Punkte betrifft, so würde der Begriff des höchsten Guts, das Ideal der Lebensweisheit, mit dem Begriffe des Wissens wetteifern können. Daß die Vernunft nach ihm streben soll, könnte nur von einem Kriticismus bezweifelt werden, welcher nicht die Vernunft, sondern nur die Beschränktheit der menschlichen Vernunft zum Maßstabe der Wahrheit machen möchte. Die alte, wie die christliche Philosophie hat daher auch das Streben nach dem höchsten Gute in die Beweggründe ihres Denkens aufgenommen. Es kann auch keinem Zweifel unterworfen sein, daß dieser Begriff alle Zwecke unseres Lebens in sich umfaßt, und der Begriff des Wissens kann sich ihm in dieser Beziehung nur darin gleichstellen, daß er dieselben nicht weniger bedenkt und sie alle vergegenwärtigen muß. Worauf es in wissenschaftlicher Untersuchung ankommt, das leistet er für sie, indem er sie alle zu würdigen und ihre Bedeutung zu fassen weiß. In dem dritten Punkte aber liegt das Moment, welches für den Begriff des Wissens den Ausschlag giebt. Der Begriff des höchsten Guts ist für die theoretische Vernunft zwar evident, aber nicht ein klarer Haltpunkt für die weitere Forschung, weil es in viel zu unbestimmten Zügen sich ihr darstellt. Er zerstreut die Gedanken, indem er an praktische und theoretische Zwecke zugleich uns denken läßt und in eine Weite der Betrachtungen uns führt, welche nirgends einen uns deutlich hervortretenden Haltpunkt uns gewahr werden läßt. Ueber das, was das höchste Gut sei, hat man in verschiedenen Formeln sich zu erklären gesucht; Glückseligkeit, Seligkeit im Schauen oder im Genuß Gottes hat man es genannt; das Mystische, Unfaßbare in diesen Formeln wird man nicht leicht verkennen können. Für den weiten Umfang dieses Begriffes findet sich kein unterscheidendes Merkmal, an welchem man ihn ergreifen könnte um ihn für weitere Untersuchungen fruchtbar zu machen; nur den Mitteln setzt er sich entgegen und unterscheidet sich von ihnen als absoluter Zweckbegriff in seiner unbestimmtesten Gestalt. Vergleicht man hiermit den Begriff des Wissens, so wird man die Vortheile, welche er bietet, nicht ableugnen können. In ihm treten die Unterschiede deutlich hervor; auf einen bestimmten Zweck weist er uns hin; faßbare

Kennzeichen bietet er uns dar; eine Aufgabe stellt er, an deren Lösung wir sogleich Hand anlegen können; weil er den theoretischen Ueberlegungen zunächst liegt, von welchen aus wir in die Forschung getrieben worden sind. Hierauf werden wir immer wieder in unsern Fragen über das Princip der Philosophie zurückgeführt, daß wir es in dem Gedanken zu suchen haben, welcher als nächster Zweck der wissenschaftlichen Forschung so wie einen nicht zurückzuweisenden, so auch einen völlig klaren und einleuchtenden Haltpunkt für den weitern Fortgang der Forschung darbietet. Auf die Ausbreitung dieses Haltpunkts über alle Zweige des vernünftigen Lebens sollen wir Bedacht nehmen und in ihr wird der Gedanke an das höchste Gut nicht ausbleiben; aber um zum höchsten Gute zu gelangen fordert der wissenschaftliche Geist, welcher in der Philosophie lebt, die Ausführung des Gedankens seines Zweckes. Er kann seinen Beweggrund nur im Gedanken des Wissens finden.

52. Mit dem Blicke auf das Ganze des vernünftigen Lebens und auf die Mannigfaltigkeit seiner Geschäfte schließen sich unsere Untersuchungen über den Begriff der Philosophie, wie sie von diesem Blicke ausgegangen sind. Aber in einer andern Weise stellt sich nun dieses Ganze und diese Mannigfaltigkeit uns dar als zuvor. Beim Beginn derselben konnten wir in unsern Gedanken und Bestrebungen nur einen chaotischen Fluß der Meinungen finden, welcher nirgends einen festen Halt, überall dem Zweifel Zugang bot. Aus diesem Irrsal der Meinungen hat uns das Princip der Philosophie gezogen, welches den Skepticismus überwindet und indem es einen sichern Haltpunkt für die Wissenschaft abgiebt, zugleich die Aussicht auf eine immer weiter fortschreitende Forschung in der Ergründung aller Elemente unseres vernünftigen Lebens eröffnet. Hierdurch werden wir dem Bestreben zurückgegeben dogmatisch im Aufbau des philosophischen Systems vorzuschreiten ohne uns stören zu lassen von der Unsicherheit der Erscheinungen, welche im Wechsel der Meinungen unser Leben bewegen; denn wir haben gelernt, daß die Erscheinung den sichern Ausgangspunkt für unser wissenschaftliches Forschen abgiebt. Nur auf ihre Besonderheiten kann die Philosophie nicht eingehn; ihre Unbeständigkeit würde sie aus der Ruhe ihrer

allgemeinen Lehren treiben, ihre Unvollständigkeit, welche keine reine Einsicht in ihre Bedeutung gestattet, würde die Reinheit der philosophischen Ergebnisse stören. Die dogmatischen Lehren der Philosophie können daher die Durchdringung der Erfahrung und der Speculation nicht versprechen, welche die absolute Philosophie fordert, aber nicht leisten kann. Daher wendet das philosophische System seinen Blick zwar auf die Erscheinung überhaupt, aber nicht auf die besondern Zeugnisse für die Wahrheit, welche in der Mannigfaltigkeit der Erfahrungen liegen. Ihr Blick ist hierdurch zwar auf das Ganze des vernünftigen Lebens gewendet; kein Gut desselben, kein Zweck, welchen es betreibt, entgeht ihr ganz, aber um sich von der Menge und der Undurchsichtigkeit dieser Güter nicht zerstreuen und den Blick trüben zu lassen sieht sie sich genöthigt nur einem beschränkten wissenschaftlichen Geschäfte ihre Arbeit zuzuwenden und den einzelnen Wissenschaften die Arbeit für die Gestaltung der besondern Erfahrungen zu überlassen. Wir leben in der Theilung der Arbeiten und die Philosophie, welche ihr Werk rein durchzuführen entschlossen ist, schließt sich dieser Theilung der Arbeiten an. Es kann ihr nicht entgehn, daß damit nicht alles geleistet ist, was die theoretische Vernunft fordert. Sie will eine einige Wissenschaft; ihr Ideal ist das Wissen, welches alles weiß. Die Philosophie liefert ein solches Wissen nicht; sie giebt nur eine Uebersicht über das Ganze des Wissens, welche mit allen dazugehörigen Stoffen zu erfüllen der Erfahrung überlassen bleibt. Daher kann die Philosophie auch nur als einen Theil der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung sich betrachten. Als ein solcher muß sie den übrigen Theilen derselben sich anschließen und ihre Verbindung mit ihnen aufsuchen. Da es keine höhere Wissenschaft giebt, welche die Philosophie und die nichtphilosophischen Wissenschaften verbinden könnte, bleibt nur die allgemeine wissenschaftliche Bildung übrig um das speculative, und empirische Element unseres Denkens in Verbindung zu setzen. Der Gedanke an die Erscheinung, welche beiden gemein ist, bietet den Berührungspunkt für beide dar. Aber eine vollkommene Verbindung beider läßt sich nicht vollziehn; denn

das philoſophiſche Ideal zieht ſich vom Eingehn in die Beſonderheiten der Erſcheinung zurück und die Wirklichkeit, welche die Erſcheinungen zeigen, deckt in keinem Gebiete des vernünftigen Lebens das philoſophiſche Ideal. Die allgemeine wiſſenſchaftliche Bildung hat noch in keiner Zeit und wird in keiner Zeit in wiſſenſchaftlicher Form ſich erſchöpfen laſſen. Das Ideal der theoretiſchen Vernunft, die reine Wiſſenſchaft in ihrer vollendeten Geſtalt, würde erſt erreicht ſein, wenn alles Forſchen vorüber wäre. Daher kann das Ergebniß der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Bildung nur als Meinung ſich ausſprechen. Wir werden jedoch dieſe Meinung von der rohen Meinung unterſcheiden müſſen, aus welcher uns zu ziehen die Philoſophie und die Wiſſenſchaften der Erfahrung durch ihre gemeinſchaftlichen Anſtrengungen in verſchiedener Richtung arbeiten. Die rohe Meinung der gemeinen Vorſtellungsweiſe liegt vor dem Beginn der Wiſſenſchaft; ihr fehlen die feſten Elemente des Wiſſens, welche die philoſophiſche und die empiriſche Wiſſenſchaft in ihrer Entwicklung uns zugeführt haben, indem ſie Sicheres und hypothetiſche Annahmen unterſcheiden lehrten. Dieſe Elemente, der Begriff des Wiſſens mit ſeinen Folgerungen, die Gewißheit der Erſcheinungen in ihrer Beſonderheit und der Folgerungen, welche ſich aus ihnen nach den Geſetzen des Denkens ziehen laſſen, bleiben unerſchütterlich ſtehen auch in den Meinungen der wiſſenſchaftlichen Bildung und nur die Verbindung, in welche dieſe von verſchiedener Seite her dargebotenen Elemente gebracht werden, kann nicht als eine reine wiſſenſchaftliche und allen Schwankungen enthobene angeſehen werden. Die Meinung, welche ſich aus der Verbindung der Philoſophie mit den nichtphiloſophiſchen Wiſſenſchaften ergiebt, bezeichnen wir mit dem Namen der wiſſenſchaftlichen Meinung (10). Sie verdient denſelben wegen der ſichern wiſſenſchaftlichen Ergebniſſe, welche ſie in ſich enthält und durch welche ſie ſich weit über die Meinung der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe erhebt. Sie erhebt ſich auch über die Philoſophie, indem ſie mit der philoſophiſchen Einſicht den Reichthum der Erfahrungen verbindet.

Ihr kann die Philoſophie ſich unterordnen, weil ſie der Ergebniſſe der Philoſophie mächtig iſt.

Nicht allein den Stolz der Philoſophie, ſondern auch den Stolz der Wiſſenſchaft haben wir zu demüthigen. Wie wir das vor unſern Zunftgenoſſen rechtfertigen wollen, wiſſen wir freilich nicht. Wer nur ſeinem Fache lebt, kann nur ſein Fach würdigen und ſchätzen. Von der Wiſſenſchaft aus hat man die Welt reformiren wollen. Den Verſtand glaubte man zuerſt aufklären zu müſſen, ehe man den Willen beſſern könnte. Das iſt die Meinung der Schule. Sie bedenkt nicht, daß zum Lernen ein guter kräftiger Wille gehört, eine Sammlung des Gemüthes, welche keine Lehre geben kann. Die Encyclopädie der Wiſſenſchaften und der Philoſophie zeigt uns einen andern Weg; ſie betrachtet die Wiſſenſchaft von außen; ſie vertieft aber auch unſere Gedanken, indem ſie zu ihren Quellen zurückführt. Nicht eine Seite des menſchlichen Lebens, nicht nur die Wiſſenſchaft haben wir aufzuſuchen, wenn wir die Kräfte des Lebens erſchöpfen wollen. Zu der rechten Wiſſenſchaft gehört der ganze Menſch. Alle die Lehren ſind eitel, alle die Ermahnungen Thorheit, welche uns nur nach einer Seite zu ziehen wollen, ſei es zum Stat oder zur Kirche, ſei es zur Wiſſenſchaft oder zur ſchönen oder zur nützlichen Kunſt. Die Fertigkeiten in einem Zweige des Lebens glänzen; aber ihr Glanz iſt ein kurzer Ruhm. Wenn über die eine die andere vernachläſſigt worden iſt, mag man zu dieſer ermahnen; aber das darf nicht umſchlagen zur Abmahnung von jener. Der Wiſſenſchaft, der Philoſophie haben wir hier unſer Auge zugewendet; wenn ſie aber echt iſt, wird ſie nicht dazu verführt werden können ihr Auge den Dingen zu verſchließen, welche außer ihr liegen; nur im vollen Verkehr mit ihnen wird ſie ihr Leben ſuchen; alle Antriebe, welche dieſe befruchten, werden auch zu ihrer Bereicherung ihr ausſchlagen. Sie wird ſich den Bewegungen nicht entziehn wollen, in welche die übrigen Zweige der allgemeinen Bildung ſie leiten. Ihr Stolz iſt nicht dieſe zu beherſchen, ſondern ſie würdigen zu lernen. Mit Recht mag ſich die Wiſſenſchaft rühmen die gemeinen Meinungen des Lebens berichtigt zu haben; aber wenn ſie ihre Wege unterſucht, ſo wird ſie gewahr werden müſſen, daß ſie von dieſen Meinungen auch angeregt worden iſt ihre Erfindungen zu machen. Sie wird nicht das verachten dürfen, was ſie belehrt hat, ja aus welchem ſie noch täglich ihre Belehrungen ſchöpfen ſoll. Die Irrthümer der Meinung berichtigt die Wiſſenſchaft, aber wenn ſie von der Wahrheit den Schein geſchieden hat, findet ſie in der Meinung auch die Wahrheit und in jedem Scheine eine Hinweiſung auf Wahr-

heit, weil kein Schein ohne Grund ſich einſtellt. Die Verachtung der gemeinen Meinung rächt ſich an den Verächtern, indem ſie ihnen die Wahrheit entrückt, welche in den Anregungen der Sinne und in der inſtinctartigen Verarbeitung des wiſſenſchaftlichen Stoffes liegt, wie ſie vom geſunden Menſchenverſtande unternommen wird. Wir haben große Urſache uns vor dieſer Verachtung zu hüten, da wir beſtändig darauf angewieſen ſind in unſerm praktiſchen Leben der gemeinen Meinung zu folgen und der Zwieſpalt mit ihr nur in Zwieſpalt mit uns ſelbſt uns verſetzen würde. Noch etwas anderes aber iſt es, wenn die ſtolze Wiſſenſchaft nicht allein die gemeine Meinung des praktiſchen Lebens, ſondern auch die Meinung der allgemeinen Bildung angreift. Soll ſie ſich meiſtern laſſen von etwas, was weniger ſicher iſt als ſie? Soll ſie ihre ſichern Lehren verlaſſen um auf ſchwankende, trügeriſche Mahnungen zu horchen? Wir ſind weit entfernt ihr einen ſolchen Rath geben zu wollen. Wir rathen vielmehr der Philoſophie ſich in ihren Grenzen zu halten und um ihre Reinheit und Sicherheit zu bewahren von den beſondern Erſcheinungen im Aufbau ihres Syſtemes abzuſehn. Aber auch dieſer Rath iſt nicht für immer gegeben. Jeden Menſchen würden wir bemitleiden, welcher nichts als Philoſoph ſein wollte. Seine Philoſophie wird er nach ſeinem Leben ſtrecken müſſen. So lange er philoſophirt, ſoll er nur den Geſetzen des philoſophiſchen Denkens gehorchen, aber er ſoll auch die Ergebniſſe ſeines Philoſophirens in Einklang mit ſeiner allgemeinen Bildung ſetzen. Wie mit der Philoſophie iſt es mit allen Wiſſenſchaften. Sie ſind Zweige der allgemeinen Cultur; als ſolche ſollen ſie ſich nicht meiſtern laſſen von dieſer oder von den Meinungen, in welchen die ſchwankende Bewegung ihrer fortſchreitenden Entwicklung ſich ausſpricht, aber ſich hineinarbeiten in dieſe größere Geſammtheit und den höhern Zwecken der Vernunft ſich unterwerfen, welche in ihr betrieben werden. In der Vertheilung der Arbeiten, in welcher wir leben und nach dem höchſten Gut, dem Ziel aller Arbeit, ſtreben, iſt Dienen und Herſchen das Loos jedes einzelnen Zweiges der Cultur. Keiner von ihnen ſoll ſich dem Dienſte entziehn, welcher ihm von den andern Zweigen auferlegt wird, keinem von ihnen wird dadurch die Freiheit und Selbſtändigkeit entzogen, weil auch die andern die Reihe treffen wird ſeinen Zwecken ihre Dienſte zu leiſten. Der allgemeinen Bildung zu dienen und ihren Meinungen ſich zu fügen kann keiner Wiſſenſchaft ihre Freiheit zu denken, ihren Geſetzen und Grundſätzen getreu zu bleiben in irgend einer Weiſe ſchmälern, weil ihre Lehren Beſtandtheile der allgemeinen Bildung und unverletzliche Regeln für ihre Meinungen ſind. Schämt ſich irgend eine Wiſſenſchaft den Meinungen

der allgemeinen Bildung nachzugehen, weil sie weniger sicher sind als ihre Ergebnisse, so soll sie wissen, daß sie nur der Früchte sich schämt, welche sie in ihrer Anwendung zum allgemeinen Besten treiben sollte; fürchtet sie davon eine Gefahr für die Reinheit und Sicherheit ihrer Lehren, so soll sie wissen, daß sie vor ihrer eignen Schwäche sich fürchtet, nach welcher sie noch nicht im Stande gewesen ist ihre Ueberzeugungen in den übrigen Zweigen der allgemeinen Bildung geltend zu machen. Von der Seite der allgemeinen Bildung kann keiner Wissenschaft eine Gefahr drohen, welche sie zu überwinden in ihren Elementen nicht die Macht haben sollte, weil diese Elemente selbst aus den Lehren der Wissenschaft gebildet werden. Aber die allgemeine Bildung wird mit der oberflächlichen Bildung verwechselt, welche nur aus der entfernteren Bekanntschaft mit dem Treiben der Wissenschaften, aus der Kenntniß einiger ihrer Ergebnisse erwachsen ist ohne die Gründe und den Fleiß der Forschung erschöpft zu haben. Eine solche Verwechslung hat ein jeder sich selbst zuzurechnen. In aller Weise würden wir dagegen zu eifern haben, daß einer solchen oberflächlichen Meinung die Wissenschaften sich anbequemen sollten. Sie haben nur dahin zu arbeiten, daß diese oberflächliche Bildung den Ueberzeugungen der Wissenschaft, nicht einer oder der andern, sondern aller und den wahren Zwecken des vernünftigen Lebens weiche. Dazu haben sie sich selbst hineinzuarbeiten in ihre eigenen Zwecke, welche nicht vereinzelt, sondern in Gemeinschaft mit einander und mit allen Zwecken des vernünftigen Lebens betrieben werden sollen. Das Ergebniß dieser Arbeit wird aber doch, so lange sie fortgesetzt werden muß, nur eine Meinung, die wissenschaftlich gebildete Meinung sein. Denn die einzelnen Wissenschaften stehen eben deswegen vereinzelt, weil sie sich wissenschaftlich nicht durchdringen; nur in einzelne Berührungen kommen sie miteinander, welche ihre Uebereinstimmung untereinander mehr durchschimmern und ahnen, als mit Sicherheit erkennen lassen. Ihr Verkehr mit einander ist fragmentarisch und ihre Verständigung schwankend. Die Philosophie sucht zwar alle wissenschaftliche Bestrebungen zusammenzufassen; aber die Einheit aller Wissenschaft, welche sich betreibt, ist nur ein Ideal, welches alle übrige Ideale der Wissenschaften und des gesammten vernünftigen Lebens an sich heranzieht, um mit dem Bekenntniß zu enden, daß über die Wirklichkeit der erreichbaren Bildung von ihm aus nicht entschieden werden könne. Ihre Verbindung mit der Wirklichkeit muß die Philosophie aufsuchen; die Ideale der Vernunft sind nicht unwirksame Bilder; sie werden sich in der Gestaltung der wirklichen Welt nicht unbezeugt gelassen haben; um die Stelle der Philosophie unter den übrigen Wissenschaften, um ihre Verbindung

mit der wirklichen Welt nachzuweiſen, muß man darauf ausgehn zu erkennen, wie das Streben nach dem Ideal in der Geſtaltung der Erſcheinungen ſich bethätigt hat. Aber vergeblich würde man hoffen hierbei das Gleiche zu finden; nur Aehnlichkeit mit den Forderungen der Vernunft wird die Geſchichte bieten. Daher decken die Forſchungen der empiriſchen Wiſſenſchaften die philoſophiſchen Begriffe nicht und nur in den ſchwankenden Meinungen der allgemeinen Bildung verräth ſich die Uebereinſtimmung beider Zweige der Wiſſenſchaft. Da wir ſie nicht in wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang mit einander bringen, ihren Zuſammenhang aber auch nicht aufgeben können, müſſen wir beider Gemeinſchaft unter den Schutz der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Bildung und ihrer Meinungen ſtellen.

53. Aus dem Verhältniſſe der Philoſophie zu der Meinung, welche aus dem Zuſammenfluß aller Bildungsmomente hervorgeht, werden ſich auch Erſcheinungen der Cultургeſchichte erklären laſſen, welche mit der Philoſophie, obgleich ſie nach entgegengeſetzten Seiten zu liegen, verwechſelt worden ſind und ihren Gegnern zu Vorwürfen Veranlaſſung gegeben haben. Auf der einen Seite geht die Philoſophie darauf aus die Vorurtheile der gemeinen und oberflächlichen Meinung zu beſeitigen und indem ſie der Erſcheinung ſich zuwendet, zu zeigen, wie ſie erklärt werden kann nach den Geſetzen der Vernunft. Den Glauben an die Gewohnheit des Denkens darf ſie nicht beſtehen laſſen; vom Zweifel an das gewöhnliche Denken ausgehend gilt ihr alles Denken für Aberglauben, was nicht ſeine wiſſenſchaftliche Rechtfertigung gefunden hat. Sie bleibt nicht beim Zweifel ſtehen, ſcheint ihn aber doch ſo weit hegen zu müſſen, daß ſie alles verwirft, was nicht zur klaren Einſicht der Vernunft gebracht worden iſt. Ihr Ideal des wiſſenſchaftlichen Denkens geht auf eine allgemeine Aufklärung, welche an die Stelle des gemeinen, von dunklen Trieben geleiteten Bewußtſeins geſetzt werden ſollte. Wenn man auf dieſe Seite des Verhältniſſes der Philoſophie zur allgemeinen Meinung ſah, konnte man zu der Anſicht kommen, daß ſie zur Aufklärerei führte, d. h. die Denkweiſe verbreite, welche alles zu leugnen oder von ſich abzuweiſen bereit iſt, was nicht aus klaren Gründen der Vernunft einleuchtet oder von den

Sinnen bezeugt ist. Dem setzt sich aber von der andern Seite die Neigung der Philosophie entgegen die dunkelsten Tiefen in den Gründen der Erscheinung aufzusuchen und von dem Ideale der theoretischen Vernunft geleitet auch den Gedanken an den letzten Grund alles Bewußtseins nicht zu scheuen, welcher doch alles wirkliche Bewußtsein zu fliehen scheint. Wenn man auf diese Richtung der philosophischen Gedanken blickte und zu bemerken fand, daß sie in ihrem Streben nach dem Ideale der Vernunft sehr vieles zur Sprache brachten, was dem gemeinen Verständniß unzugänglich bleibt, dann hat man sie einer Sucht nach den Mysterien des Lebens beschuldigt und ihr vorgeworfen, daß sie die Denkweise begünstige, welche man mit dem Namen des Mysticismus bezeichnet. Weder die Aufklärerei noch den Mysticismus wird man in der Wissenschaft billigen können. Gegen die Aufklärerei gilt, daß wie löblich es auch sein möge überall Klarheit zu suchen, doch in Wahrheit auch Schatten über unser Leben laufen. Man soll das Dunkle nicht für klar ausgeben, noch weniger beseitigen wollen. Die Wissenschaft bedarf eines dunklen Hintergrundes, damit von ihm ihr Licht sich abhebe; sie muß einen Gegenstand ihrer weitern Forschung haben, welcher noch nicht zur klaren Einsicht gebracht ist. Gegen den Mysticismus streitet das Streben der Wissenschaft, indem die Forschung nur gedeihen kann, wenn sie an das Klare sich hält, das der Vernunft Einleuchtende hervorzieht um es zu Folgerungen zu benutzen, welche neues Licht bringen; denn nicht die Finsterniß, sondern nur das Licht kann das Dunkle erhellen. Daher sucht die wissenschaftlicht Forschung das Dunkle nicht auf, sondern findet es nur vor ungesucht; sie liebt es nicht, wie der Mysticismus es liebt. Die wahre Philosophie, welche das Licht der Wissenschaft sucht, aber auch die Schranken der gegenwärtigen Wissenschaft und ihre eigenen Schranken kennt, wird nun nicht beschuldigt werden können, weder daß sie den Mysticismus noch daß sie die Aufklärerei begünstige, vielmehr wenn diese alle Dunkelheiten der Meinung beseitigt wissen will, setzt sie ihr die Nothwendigkeit entgegen, in welcher die Wissenschaft sich findet, mit den übrigen außer ihr liegenden Bildungselemen-

ten ſich zu verſtändigen, wenn jenes aber in den außer der Wiſſenſchaft liegenden Bildungselementen die Befriedigung der Vernunft ſucht, bringt ſie auf das Wiſſen als den Zweck der theoretiſchen Vernunft, welcher über den Zwecken der andren Bildungszweige nicht vernachläſſigt werden dürfe.

1. Unter Aufklärerei verſtehn wir das Beſtreben das Urtheil des ſogenannten Menſchenverſtandes über das Ganze der Cultur zur Herrſchaft zu bringen. Der Schein, als wenn die Philoſophie ſie begünſtige, fließt aus ihrem Zweifel an der gewöhnlichen Meinung, mit welcher ihr dogmatiſches Beſtreben in eine falſche Verbindung gebracht wird. In dieſer Verbindung ſcheint es, als wäre ſie theilweiſe dem Skepticismus geneigt, wärend ſie zum andern Theil Aufklärung über die Erſcheinungen brächte, eine genauere Beſtimmung über die Theile, welche dem Skepticismus, welche dem Dogmatismus zufallen, pflegt die Aufklärung des geſunden Menſchenverſtandes nicht für nöthig zu halten. Die Bemerkung jedoch, daß der philoſophiſche Zweifel die Wahrheit der Erſcheinungen nicht antaſtet, lenkt ſie zum Vertrauen auf das ſinnliche Element unſeres Denkens; ohne daß Wahrheit und Schein in ihnen unterſchieden würden, werden alsdann die Beſonderheiten der Erſcheinung für die Aufklärung benutzt, ganz gegen den Sinn der Philoſophie, welche dieſe Unterſcheidung in den einzelnen Fällen zu ſchwer findet um auf ſie eingehn zu können. Daher ſieht die Philoſophie nur Dunkelheit, wo die Aufklärerei das klarſte Licht findet. Zum Dogmatismus der Philoſophie wird von dieſer auch das Verfahren nach Grundſätzen und Methoden des Denkens geſchlagen, welche die Philoſophie nicht ohne Prüfung zugeſtehn kann, weil ſie nur aus einem dunkeln Naturtriebe ſtammen. Dieſer dogmatiſche Theil, welcher für philoſophiſch ausgegeben wird, gehört nur dem unbefangenen Dogmatismus an und wendet ſich vorherſchend den Unterſuchungen zu, welche an die Erforſchung der weltlichen Dinge ſich anſchließen, wie ſie im Bauſch und Bogen der ſinnlichen Vorſtellung ſich darzuſtellen pflegen. Weder die feinern Unterſuchungen, welche in die Elemente der ſinnlichen Erſcheinungen eindringen laſſen, noch die tiefern Gedanken, welche die idealen Forderungen hervorlocken, werden von dieſer Richtung genauer verfolgt, ſondern in dem poſitiven Theile ihrer Lehren begnügt ſie ſich gern mit den Ergebniſſen des geſunden Menſchenverſtandes, wie ſie auch im unbefangenen Dogmatismus ſich geltend machen. Dagegen in ihrem negativen Theile unterſcheidet ſie ſich von dieſem, indem ſie gegen die höhern Abſichten deſſelben die ſkeptiſchen Anfänge der Philoſophie und die

Denkweise des Kriticismus geltend macht. Die Genauigkeit, welche das Wissen fordert, scheint ihr der menschlichen Schwachheit unerreichbar; sie beruhigt sich bei der Wahrscheinlichkeit, welche in der Gewohnheit unseres Denkens uns zuwächst, wenn wir mit Gegenständen unseres gewöhnlichen Verkehrs zu thun haben. In diesem Gebiete sucht sie keinen Streit mit dem Ansehn, welches die Gewohnheit hat, die praktischen Gedanken des gesunden Menschenverstandes wurzeln in ihr zu tief um ihre Vorurtheile dem Zweifel zu unterwerfen. Dagegen flieht sie die Tiefen des Ideals, weil es der Praxis in den Schranken der Wirklichkeit zu hoch liegt. Dem letzten Grunde nachzuforschen, das ist der Schwachheit des menschlichen Verstandes versagt; die Aufklärung der Wissenschaft muß sich damit begnügen die dem Sinnlichen zunächstliegenden Gründe zu bedenken. Mit dem Gedanken an das Transcendentale, d. h. dessen, was über die Formen des realen Denkens hinausgeht, ist nun diese Aufklärung des gesunden Menschenverstandes vertraut, aber nur um ihn in skeptischem Sinn zu verwenden und alles für Thorheit zu erklären, was mit ihm sich beschäftigt, als wenn es unserm Verständniß oder unserm Leben näher gebracht, als wenn der Gedanke an dasselbe für unsere Vernunft in positiver Weise verwerthet werden könnte. Unser Leben ist gewöhnt worden das trascendentale Ideal nicht allein in der Philosophie aufzusuchen, auch die übrigen Zweige der vernünftigen Bildung haben hieran ihren vollen Antheil, sie denken an Zwecke, welche weit über das Maß der praktisch ausführbaren Wirklichkeit hinausgehn. Sie wollen sich den Gedanken an das höchste Gut, für welches sie arbeiten, nicht rauben lassen. Aber hier nisten die Vorurtheile, gegen welche die Aufklärung des gesunden Menschenverstandes eifert. Das höchste Gut ist ja unerreichbar, eine Chimäre, ein dunkler Gedanke, durch welchen wir die Klarheit des praktischen Menschenverstandes nicht trüben lassen dürfen. Dazu wird nun die Hülfe der Philosophie angespannt von allen den Gedanken uns zu säubern, welche dem höchsten Gut in der ernsten Absicht es uns nicht ertgehen zu lassen sich zuwenden. Alles ist Schwärmerei, was im höchsten Gut mehr als ein Hirngespinnst erblickt. Hiervon werden nun die Gedanken der Religion am meisten betroffen, aber auch alle andere Zweige der Bildung, welche vom Ideale nicht lassen können und mit der Religion in inniger Verbindung leben. Sie sollen es nicht wagen ihre instinctartigen Triebe geltend zu machen gegen die Kritik des philosophischen Zweifels. Das ist die Denkweise des nüchteren Verstandes, welche von der Aufklärerei vertreten wird. Wir werden sie nicht tadeln wollen, wenn sie in ihren Schranken sich hält. Sie ist die Denkweise des praktischen Menschen und eben deswe-

gen iſt ſie ſo weit verbreitet, wie das Gebiet der praktiſchen Klugheit. Wenn es ſich darum handelt, was wir mit unſern praktiſchen Mitteln gegenwärtig erſtreben ſollen, ſo müſſen wir zuerſt bedenken, wie weit dieſe Mittel reichen, und davor uns hüten Idealen nachzuſtreben, welche in der fernſten Weite liegen und deren nebelhafte Geſtalten unſern praktiſchen Verſtand nur trüben würden. Das iſt die Freiheit und die Herrſchaft der praktiſchen Bildung, welche wir ihr nicht verkümmern dürfen, um ſo weniger, je häufiger es geſchehn iſt, daß man über den fernen und nur in dunkler Ahnung uns vorſchwebenden Zweck die Bedürfniſſe des nächſten Augenblicks überſehn hat. Aber die Sorge für die Zeit ſchließt den Gedanken an die Ewigkeit nicht aus; die Zeit fordert ihren Tribut nur in Vollmacht der Zukunft, zu welcher ſie führen ſoll; ſie hat ihre Pflicht nur im Dienſte der ewigen Güter. Die praktiſche Bildung, welche die Aufklärung des geſunden Menſchenverſtandes vertritt, ſoll ihre Stelle unter den übrigen Bildungselementen behaupten, aber ſich nicht die Herrſchaft über das Ganze anmaſſen. Der Bildung des Gefühls und des ſittlichen Willens darf ſie die Gedanken nicht abſtreiten, mit welchen ſie unſer vernünftiges Leben befruchten. In der Philoſophie würde ſie nur zu dem unbefangenen Dogmatismus zurückführen und ſogar dieſen der idealen Antriebe berauben, welche in ihm nicht fehlen, durch einen unreifen Skepticismus, der gegen das transcendentale Ideal ſich richtet. Ihre unbedingte Herrſchaft würde mit der gemeinen Meinung enden, welche die Philoſophie nur als eine Grundlage betrachten kann, aus welcher die wiſſenſchaftliche Meinung ſich herausbilden ſoll.

2. Die Aufklärung des geſunden Menſchenverſtandes lebt im Kampf mit dem Myſticismus; der nüchterne Sinn entſcheidet ſich kurz in dieſem Streite für die erſtere. Wie viel Uebel hat der Aberglaube, die Schwärmerei, welche mit dem Dunkeln ihr Spiel treibt, über das menſchliche Leben gehäuft. Noch immer haben wir mit dieſen Uebeln zu kämpfen. Die Aufklärung unſerer Zeit ſollte nun wohl allen dieſen Nebelbildern ein Ende machen. Und doch ſehen wir ſie immer wieder auftauchen; wenn ſie in der einen widerſinnigen Geſtalt verdrängt zu ſeien ſcheinen, nur in einer noch widerſinnigern Geſtalt brechen ſie von neuem hervor. Die Beiſpiele unſerer Zeit ſind zu bekannt, als daß wir ſie zu nennen brauchten. Wo iſt der Menſch, welcher von Aberglauben frei wäre, wenn er auch über den gemeinen Aberglauben ſpottet? Es ſind die Schatten, welche über unſer Leben ſchleichen, die rufen das Myſtiſche herbei und bringen mit ihm auch den Aberglauben. Wenn nun dieſer im Gefolge jenes ſich einſtellt, ſollen wir deswegen die unſchuldige Veranlaſſung verdammen?

Das Dunkele iſt vorhanden; wir müſſen die Myſterien anerkennen, wenn wir ſie auch nicht dulden, wenn wir ſie auch enthüllen wollen; das Myſtiſche bleibt, indem es ein Gegenſtand unſerer wiſſenſchaftlichen Forſchung wird. Nur worin es zu ſuchen ſei, was als leerer Wahn von ſeiner Wahrheit abgeſchieden und was als die Wahrheit in ihm erkannt werden ſoll, darüber kann die Frage ſein und der Kampf der Aufklärung gegen das myſtiſche Element unſeres Lebens erhält von vornherein eine falſche Richtung, wenn er dieſes oder jenes Myſteriöſe in den Meinungen der Menſchen als unbedeutend oder als völlig leeren Wahn verwirft. Die wahre Philoſophie erkennt das Myſteriöſe an als den Anknüpfungspunkt ihrer Forſchung; ſie ſieht es im Allgemeinen in der Erſcheinung, welche wie ein dunkeles Gebiet, voll von der Ahnung verborgener Gründe und verborgener Erfolge vor unſern Augen liegt, klar in ihrem Vorhandenſein, dunkel in ihrer Bedeutung. In die Beſonderheiten dieſes dunkeln Gebietes einzudringen verſagt ſie ſich, weil ihre Mittel ſie zu erklären nicht ausreichen, aber ſie überlegt die Wege zu ihrer Erklärung und leitet ſie aus ihren Zwecken ab. Indem ſie nun auf Anfang und Ende ſieht, findet ſie in beiden ein unergründlich Tiefes, welches unleugbare Zeugniſſe verrathen, Zeugniſſe aber, welche in das Unbeſtimmte ſich verlaufen und keine Klarheit des Gedankens verſtatten. Anfang und Ende der Dinge, Grund und Zweck ſind uns Myſterien, ſie weiſen auf das Unendliche hin, welches wir nicht faſſen können und an welches zu denken wir aufgeben weder können noch dürfen. Dies iſt die Hinweiſung auf das Transcendentale, welches mit dem Ideale der Vernunft zuſammenfällt. Transcendental nennen wir es, weil es die Formen unſeres wirklichen Denkens überſteigt; denn es leuchtet ein, daß Anfang und Ende nicht in derſelben Weiſe gedacht werden dürfen, wie alles das, was in der Mitte liegt. Weil nun die Philoſophie mit dieſen beiden Punkten ſich zu ſchaffen macht, den Gedanken an das Unendliche pflegt und ihm ſeine Bedeutung abzugewinnen ſucht, kommt ſie beſtändig mit dem Myſteriöſen in Berührung. Die abſolute Philoſophie möchte dieſes Dunkel durchbrechen, Anfang und Ende der Dinge offen legen; ſie ſucht das gerade Gegentheil der Aufklärung des geſunden Menſchenverſtandes zu ſpielen; wenn dieſer den verhaßten Feind, den dunkeln Anfang und das dunkle Ende zu beſeitigen denkt, indem er die Augen von ihm abwendet, hält ſie ihre Augen für ſtark genug um im Glanze der ewigen Wahrheit nicht geblendet zu werden; aber indem ſie in das Dunkle des Unendlichen Licht zu bringen hofft, arbeitet ſie ſich nur in das Dunkle hinein und daher ſind ihr die Vorwürfe nicht mit Unrecht gemacht worden, daß ſie

das Dunkle liebe und den Mysticismus begünstige. Der Beginn der wahren Philosophie ist die Anerkennung unserer Schranken, des unergründlichen Dunkels in der Erscheinung, zu deren Erklärung wir wohl Mittel zu finden wissen, Mittel aber, welche nicht von Anfang bis zu Ende reichen. Die Kritik, welche die Philosophie übt, hat sie vor allen Dingen über sich selbst zu verhängen. Dann wird sie nicht in das Dunkle hinein, sondern aus ihm heraus sich arbeiten. Sie hat es anzuerkennen, aber sie liebt es nicht, weit entfernt vom Mysticismus, welcher sein Wesen nicht in der Anerkennung, sondern in der Liebe des Dunkeln hat. Die Neigung auf dasselbe einzugehn werden wir mit der absoluten Philosophie theilen können, aber auch einsehn müssen, daß es der falsche Weg ist sich in dasselbe zu versenken, wenn man es zerstreuen will. An die lichten Haltpunkte für die wissenschaftliche Forschung wird man sich halten müssen, wenn man nicht irren will; der Mysticismus aber verschmäht sie, weil er seine Lust am Dunkeln hat, seine Seligkeit in den schwärmerischen Bildern der Einbildungskraft sucht, welche in dem dunkeln Gebiete unseres Lebens ihre Nahrung finden. Die Gedanken an das Transcendentale, welche die Philosophie herbeiführt, welche die Ideale der Vernunft uns vergegenwärtigen, ohne sie befriedigen zu können, können diese Liebe zum Mystischen zu begünstigen scheinen; aber sie wird nicht über ihr Maß wachsen können, wenn ihr der lebendige Trieb der Philosophie zur thätigen Forschung das Gleichgewicht hält. Dann werden wir zwar erkennen, daß die wissenschaftliche Arbeit nicht allein die Zwecke unseres Lebens bestreiten kann, daß wir alle übrige Zweige der Bildung zur Erfüllung des Ideals herbeizuziehen haben, daß sie aber auch bei allen übrigen Geschäften ihre Pflicht hat sie mit ihrem Lichte zu erfüllen, damit sie nicht ihrem dunkeln Naturtriebe überlassen eine verwirrende Herrschaft über uns sich anmaßen und das Leben der allgemeinen Bildung trüben, welcher die Herrschaft gebührt. Anders dagegen ist es, wenn die Gedanken an das transcendentale Ideal nur dazu benutzt werden von der wissenschaftlichen Forschung und der Philosophie uns abzuziehn, weil sie ihm doch nicht genügen könnten und wir deswegen von andern Zweigen unseres Lebens ausschließlich die Befriedigung der Vernunft zu erwarten hätten. Im praktischen Leben werden diese Zweige nicht gesucht werden können, weil es das höchste Gut nur in der Gemeinschaft mit der Theorie schaffen kann und nur als Mittel zum höchsten Gut sich darstellt. Deswegen hat diese Richtung der Denkweise, welche zum Mysticismus führt, nur im Gefühl das Ersatzmittel für die Unzulänglichkeit des wissenschaftlichen Denkens gesucht. Nur das Gefühl schien die rechte Seligkeit des ursprünglichen Genusses im

Beſitz des Unendlichen uns verſprechen zu können; ſei es das Gefühl des Schönen oder das religiöſe Gefühl. In dieſer doppelten Richtung wird man zwei verſchiedene Arten des Myſticismus unterſcheiden können, welche aber ſehr häufig ſich gemiſcht haben, weil die wiſſenſchaftliche Unterſcheidung nicht ihre Stärke iſt. Ihre Gemeinſchaft haben ſie in ihrem Streit gegen die Philoſophie. Weil dieſe das Unendliche uns nicht vergegenwärtigen, die Vernunft aber nur im Bewußtſein des Unendlichen ihre Beruhigung finden kann, ſoll das äſthetiſche oder das religiöſe Leben uns den Genuß des unendlichen Ideals bringen, die Gedanken der Philoſophie aber, welche die Ruhe der Beſchaulichkeit nur ſtören würden, ſollen fern gehalten werden von dem Streben nach dem Ideal und keinen Theil haben an ſeiner Verwirklichung. Man ſieht, daß die Denkweiſe des Myſticismus im Skepticismus wurzelt. Sie iſt nur eine Abſchattung desſelben, welche vom kritiſchen Zweifel an den Kräften des wiſſenſchaftlichen Verſtandes für die Erkenntniß des Tranſcendentalen ausgeht, dabei aber im Gegenſatz gegen die Aufklärung des geſunden Menſchenverſtandes das Streben nach dem unendlichen Ideal feſthält und ihm Befriedigung auf dem Wege des Gefühls verſpricht mit Ausſchluß des wiſſenſchaftlichen Weges. Wir werden den Myſticismus deswegen nicht tadeln dürfen, weil er das Ueberſchwängliche liebt; in dieſer Liebe liegt ſein Reichthum; alles, was das Gemüth in den Phantaſien myſtiſcher Gemüther erquicken kann, iſt aus ihr gefloſſen; aber der Tadel bleibt an ihm haften, daß er ſeiner Liebe Befriedigung zu verſprechen wagt auf einem einſeitigen Wege, das Dunkle pflegt, weil er die wiſſenſchaftliche Forſchung von ſeinem Wege ausſchließt, und nicht erkennt, daß wir das höchſte Gut nur von der allgemeinen Bildung zu erwarten haben, welche die Philoſophie und jede Art der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß ſich einverleiben muß.

54. Wie das geſunde Leben überhaupt nur in der Gemeinſchaft der Geſchäfte verſchiedener Glieder gedeiht, wie jedes Glied ſeine Geſundheit nur aus der Geſundheit des Ganzen ſchöpfen kann, ſo auch das geſunde Leben der Vernunft und aller ſeiner Zweige. Eine geſunde Philoſophie iſt nur bei der Geſundheit der Vernunft möglich, welche das Gleichgewicht zu erhalten weiß zwiſchen allen Zweigen der vernünftigen Bildung. Darin daß dieſes Gleichgewicht beſtändig geſtört werden muß um die Kräfte wach zu rufen, welche uns weiter fördern ſollen, daß es auch ſtärkerer, länger dauernder Störun-

gen bedarf um uns die Anſtrengung abzugewinnen, welche für den Gewinn bedeutender Fortſchritte erforderlich iſt, daß dabei Leidenſchaft ſich regt im Kampfe um das Gleichgewicht, werden wir den Grund zu ſehen haben der ſchwankenden Bewegungen, in welchen die Geſchichte der Philoſophie ſich uns zeigt. So hat ſie ihren Begriff nicht aufrecht zu erhalten vermocht, ſondern ihn beugen laſſen von entgegengeſetzten Antrieben einer von außenher ihr mitgetheilten Bewegung; ſo iſt ſie dem richtigen Standpunkte entrückt worden, auf welchen ſie unter den übrigen Bildungselementen ſich zu behaupten hat, und hat ſich verleiten laſſen die falſchen Standpunkte zu betreten, vor welchen wir gewarnt haben. Im Allgemeinen bezeichnen ſie nichts anderes als Verrückungen des Gleichgewichts, welches die Philoſophie in ihrem Verhältniß zu den übrigen Zweigen des vernünftigen Lebens ſich zu ſchaffen ſuchen ſoll. Weder vom praktiſchen Standpunkte aus darf ſie der Aufklärung des geſunden Menſchenverſtandes dienen, noch durch die Neigungen des Gemüthslebens ſoll ſie ſich verleiten laſſen dem Myſticismus nachzugeben. Ihr Standpunkt wurzelt im theoretiſchen Leben, unter den Wiſſenſchaften hat ſie ihre Stelle; ſie vertritt ihre gemeinſchaftlichen Beſtrebungen und entwickelt daher eine allgemeine Lehre über die Form ihres Zuſammenhangs; aber von der Erkenntniß dieſer allgemeinen Form ſoll ſie ſich nicht verleiten laſſen alle wiſſenſchaftliche Beſtrebungen beherſchen zu wollen. Wie alle Wiſſenſchaften geht ſie auf Aufklärung des Verſtandes, auf Verſtändniß der Erſcheinung aus, ſetzt aber auch eben deswegen das Dunkle voraus und vermeidet nicht in die äußerſte Tiefe desſelben ihre Gedanken zu erſtrecken. Indem ſie darauf hinarbeitet die Unſicherheiten der gewöhnlichen Meinung zu überwinden, nimmt ſie den Zweifel in ſich auf und die Kritik verläßt ſie nie, obwohl ſie als Wiſſenſchaft nach einer dogmatiſchen Entwicklung ihrer Lehren ſtrebt, weil ſie beſtändig die Meinungen des praktiſchen Lebens neben ſich ſieht und mit ihnen ſich abfinden muß, weil ſie auch in ihren eigenen Lehren nie fertig und zu dem Gleichgewicht gekommen iſt, welches ſie unter den Elementen des vernünftigen Lebens herſtellen möchte. Zugleich kritiſch daher

und dogmatiſch ſind ihre Unterſuchungen. Den Verkehr mit den übrigen Wiſſenſchaften kann ſie nicht aufgeben. Mit ihnen iſt ſie verbunden, indem ſie die Erſcheinung zu ihrem Anfangspunkt nimmt und in allen Erſcheinungen das Zeugniß der Wahrheit findet, indem ſie auch aus dem Gedanken an das Wiſſen, welcher allen Wiſſenſchaften ihr gemeinſames Ziel ſteckt, die Geſetze entwickelt, nach welchen die Erklärung der Erſcheinungen betrieben werden ſoll. Sie gewinnt hierdurch einen Einfluß auf alle wiſſenſchaftliche Unterſuchungen und ſtellt ſich als die allgemeine Wiſſenſchaft dar, welche durch die Einſicht in das allgemeine Geſetz des zweckmäßigen Denkens die inſtinctartigen Beſtrebungen der einzelnen Wiſſenſchaften regelt und beherſcht. Aber dieſe Herrſchaft darf ſie nicht verleiten dem Zuge der abſoluten Philoſophie zu folgen und alle Elemente unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens aus dem Gedanken an das Wiſſen ableiten zu wollen; denn die Kritik, welche ſie über ſich ſelbſt übt, muß ſie gewahr werden laſſen, daß ſie die Kenntniß der Erſcheinungen nicht aus dieſem Principe ziehen kann, ſondern als eine Gabe der Natur durch die ſinnliche Empfindung empfängt in einer Weiſe, welche keine vollſtändige Ueberſicht des Zuſammenhangs geſtattet und daher auch nicht zu völliger Einſicht der Vernunft gebracht werden kann. Daher geht die Philoſophie nicht auf die Erforſchung der beſondern Erſcheinungen ein, ſondern begnügt ſich mit einer allgemeinen Theorie über die Geſetze, nach welchen die Erſcheinung gedacht und erklärt werden ſoll. Sie ſichert den Zugang zu dem Verkehr mit den beſondern Wiſſenſchaften, überläßt aber dieſen über die Spuren der Wahrheit in den einzelnen Erſcheinungen uns Auskunft zu geben. Hieraus erhellt, daß ſie weder dem Rationalismus noch dem Senſualismus ſich hingeben kann; denn ihr Princip findet ſie zwar in dem Gedanken der Vernunft an das Wiſſen, aber ihren Anknüpfungspunkt muß ſie in der ſinnlichen Erſcheinung anerkennen. Nur auf ein Gleichgewicht zwiſchen dem rationalen und dem ſinnlichen Elemente wird ſie hinarbeiten können. Zwar von ihrem Principe geleitet verfolgt ſie die Antriebe, welche die Vernunft in unſer wiſſenſchaftliches Denken bringt, und beſchäftigt ſich mit den

idealen Zwecken unſeres Lebens, aber nur in Beziehung auf die Wirklichkeit der Erſcheinung ſtellen ſie ſich ihr dar. Die idealen Zwecke ſind tranſcendental; ſie laufen in den einen Zweck des höchſten Gutes zuſammen, welcher über der Wirklichkeit des vernünftigen Lebens hinaus liegt; daher beſchäftigt ſich auch die Philoſophie vorzugsweiſe mit dem Tranſcendentalen und bezieht alle ihre Gedanken auf den letzten Zweck, welcher den Anfang zum Ende führt; aber von der Anmaßung bleibt ſie fern, daß ſie allein die Lebensweisheit bringen könnte, welche nur im Verkehr aller Zweige der vernünftigen Bildung gewonnen werden ſoll. Nur das Gleichgewicht in dieſem Verkehr kann ſie herzuſtellen ſuchen und da alle übrige Zweige des vernünftigen Lebens, da beſonders die nichtphiloſophiſchen Wiſſenſchaften, mit denen die Philoſophie im nächſten Verkehr ſteht, auf die Wirklichkeit der weltlichen Dinge ſich einlaſſen müſſen, wird auch die Philoſophie bemüht ſein müſſen das Gleichgewicht zwiſchen ihren eigenen tranſcendentalen Gedanken und den Gedanken an das Reale herzuſtellen, welche den übrigen Zweigen der Bildung näher liegen, der Philoſophie jedoch auch nicht fremd bleiben können, weil ſie in der Erſcheinung ihren Anknüpfungspunkt findet. Die Aufgabe der Philoſophie dieſes beſtändig geſtörte Gleichgewicht unter der verſchiedenen Richtungen des vernünftigen Lebens zu finden iſt ſchwer zu löſen, ja unmöglich iſt es zu behaupten, weil es immer wieder geſtört werden muß, damit in ſeinen Störungen der Antrieb zu neuen Entwicklungen des vernünftigen Lebens empfunden werde. Von der Mitte des Lebens gilt der alte Spruch: die Extreme ſind gefährlich und die Mitte iſt unmöglich. Er erinnert uns daran, daß die Mitte nicht das Ganze iſt. Dieſer Mitte gehört die Philoſophie an, welche uns an das Ganze mahnt, aber es nur als ein erreichbares Ideal betrachten kann, wärend ſie ſelbſt von ſeiner Verwirklichung noch fern iſt. Auch ihre eigenen Beſtrebungen ſchließen ſich dieſem Ideale nur an; das Gleichgewicht, welches ſie ſucht, iſt ſelbſt im Schwanken; der Begriff der Philoſophie bezeichnet uns nur ein Ideal, welches wir verwirklichen ſollen, aber niemals ver-

wirklicht haben. So ſucht der Philoſoph ſein Syſtem aufzubauen und wird immer an ihm zu beſſern haben.

55. Zu dem Ideale der Philoſophie, welches nie erfüllt wird und nie erfüllt werden ſoll, gehört auch ihre Enthaltſamkeit von der Rückſicht auf die beſondern Erſcheinungen, welche ſie ſich auflegt um ihren Begriff rein zu erhalten (47 Anm.). Eine völlige Abſcheidung des Philoſophiſchen von dem Empiriſchen kann ſie nicht bezwecken, da ſich in der wiſſenſchaftlichen Meinung beide Elemente nothwendig miſchen (52). Die Theilung der Arbeiten, welche wir im vernünftigen Leben für rathſam halten müſſen, hat doch nur eine einſtweilige Bedeutung und muß der Verbindung der einzelnen Güter, welche aus ihr hervorgehn, in der Verwirklichung des höchſten Gutes Raum geben. Die beſondern Ideale, welche einzelne Zweige der Bildung verfolgen, ſind daher auch nur Abſtractionen, welche zum Behuf eines beſondern Geſchäfts gemacht werden, aber auf Einſeitigkeiten hinauslaufen würden, wenn man ſie nicht in Verbindung ſetzte mit den andern Idealen, mit welchen in Gemeinſchaft ſie dem höchſten Gut dienen ſollen. So iſt es nicht weniger mit dem Ideale der philoſophiſchen Enthaltſamkeit. In der Miſchung der wiſſenſchaftlichen Meinung laſſen ſich Gedanken nicht ausſchließen, welche zwar von den formalen Forderungen der Philoſophie ausgehn, aber mit der Anwendung derſelben auf beſondere Gebiete der Erfahrung enden. Wir bezeichnen ſie mit dem Namen von Anwendungen der Philoſophie auf die realen Erkenntniſſe der empiriſchen Wiſſenſchaften; wo ſie zu wiſſenſchaftlichen Gruppen von Erkenntniſſen ſich zuſammenſtellen laſſen, da bilden ſich angewandte philoſophiſche Wiſſenſchaften (Vergl. 5). Als ſolche können ſie nicht reine Philoſophie bleiben; aber ſie erſetzen durch die Fülle des Inhalts, welchen ſie in die wiſſenſchaftliche Unterſuchung bringen, die Strenge der reinen Form, welche ihnen abgeht, und ziehen aus der philoſophiſchen Abſtraction, welche doch nur eine Seite unſeres vernünftigen Lebens zur vollkommenſten und ſicherſten Entwicklung zu bringen ſtrebt. Nachdem wir das Verhältniß der Philoſophie zu den übrigen Geſchäften der vernünftigen Bildung kennen ge-

lernt und geſehn haben, daß ſie nur eine neue Einſeitigkeit an die Stelle der alten Einſeitigkeit der praktiſchen Denkweiſe ſetzen würde, wenn ſie nicht ihre Verbindung mit den übrigen Idealen des vernünftigen Lebens aufſuchte, können wir ſolche Miſchungen zu Gunſten der Reinheit des philoſophiſchen Syſtems nicht zurückweiſen. Der Encyklopädie der Philoſophie im Beſondern iſt ſchon das Geſchäft zugewieſen worden die Beziehungen der reinen Philoſophie zu den außer ihr liegenden Bildungselementen zu beachten (12). Die Anwendungen der Philoſophie auf andere Gebiete des Lebens treten oft in ſehr zerſtreuten und fragmentariſchen Verſuchen auf; wir müſſen bemüht ſein ſie zur Erfüllung des Syſtems ſo gut als möglich in einen exoteriſchen Zuſammenhang zuſammenzufaſſen. Erſt hierdurch leiſtet die Philoſophie das, was ſie den übrigen Wiſſenſchaften und der wiſſenſchaftlichen Bildung leiſten ſoll. Denn nicht in ſich, ſondern im Verkehr mit dem Ganzen des vernünftigen Lebens ſoll ſie ſich vollenden. Wir lernen nicht für die Schule, ſondern für das Leben. Erſt dadurch gewinnt die Philoſophie ihr volles Intereſſe, daß ſie mit dem Menſchen ſich zu thun macht, ja gegenwärtige Bewegungen der Geſchichte und der Meinung des Tages von ihrem Geſichtspunkte aus beleuchtet. Eine vornehme Zurückhaltung von dieſen augenblicklichen Antrieben würde zwar der exacten Ausführung ihrer Gedanken zu Gute kommen können, ihr aber um ſo weniger anſtehn, je ſtärker in ihr der Gedanke an das Ganze, zu welchem ſie gehört, vertreten iſt. Nur wird ſie, indem ſie auf menſchliche Dinge und auf Intereſſen der Gegenwart ſich einläßt, nicht vergeſſen dürfen, daß ſie es dabei nur mit ihren exoteriſchen Beziehungen zu thun hat, und von dieſen den Kern ihres Syſtems unterſcheiden. Auf dieſen hat ſie ſich zurückzuziehn, wenn ſie der Sicherheit ihrer Lehren ſich bewußt bleiben will; über den Reichthum der Erfahrungen dehnt ſie ſich aus, nachdem ſie ſichern Fuß in ihrem Princip und in dem aus ihr fließenden Syſtem gewonnen hat. Zwiſchen dieſen beiden Richtungen ſehen wir ihre Bewegungen ſchwanken.

Unſere frühern Unterſuchungen über den Begriff und die Methode der Philoſophie haben uns nur die eine Seite ihrer Bedeutung hervorkehren laſſen. Es kam in ihnen darauf an einen ſichern Grund und einen ſichern Fortgang für die philoſophiſchen Beſtrebungen zu erringen; zu dieſem Zweck mußten wir ſie auf ihr engſtes Gebiet beſchränken und es vor allen fremdartigen Einreden bewahren; es gehörte hierzu, daß auch die anthropologiſchen Neigungen von ihrem Begriffe fern gehalten wurden. Daß dies nicht für immer geſchehen ſollte, wird man wohl erkannt haben. Jetzt, nachdem der Begriff der Philoſophie entwickelt worden und dabei auch ihre Beziehungen zum Allgemeinen der vernünftigen Bildung ſich gezeigt haben, tritt auch die andere Seite ihrer Bedeutung hervor und es zeigt ſich, was das Beſtreben überhaupt zu ſagen hat den Begriff eines Bildungselements feſtzuſtellen. Man will damit nur ſeine ſichere Stelle unter den andern Bildungselementen nachweiſen, welche vor allen Dingen erörtert werden muß, ehe man in eine ruhige wiſſenſchaftliche Entwicklung ſeiner Geſchichte eingehn kann; es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß hieraus nur eine abſtracte Betrachtung des Gegenſtandes ſich ergiebt, welcher in dieſer Abſtraction nirgends zu finden iſt. Man entwirft ſich ein Ideal in einer einſeitigen Betrachtungsweiſe, welches herausgenommen wird aus allen den Beziehungen, in welchen es ſein Leben hat, nur ein Bruchſtück zeigt des allgemeinen Ideals, des höchſten Gutes, ohne als ſolches Bruchſtück ſeine volle Bedeutung für das Ganze, als deſſen Theil es doch gedacht werden ſoll, entfalten zu können. Man wird gegen dieſes Verfahren einwenden können, was gegen die menſchliche Begriffsbildung erinnert worden iſt, daß es nur leere Möglichkeiten zu Tage bringt, Fictionen, welche bei genauerer Unterſuchung des Zuſammenhangs in der Wirklichkeit der Dinge als Unmöglichkeiten ſich erweiſen. So iſt es mit der reinen Philoſophie, welche in keines lebendigen Menſchen Seele zur That werden kann, ſo mit der reinen Kunſt, Tugend, Politik. Wenn wir dennoch dieſes Verfahren einſchlagen, ſo können wir uns nur darauf berufen, daß es uns ſo geboten iſt in der Vertheilung der Gedanken und der Arbeiten, in welcher wir uns finden. In ihr ſehen wir wie die Wahrheit, ſo das höchſte Gut ſich verwirklichen, ſich ergänzen, wir ſehen es aber nicht ganz, nur in ſeinen Theilen können wir es betreiben und können es ſehen. Da müſſen wir nothwendig zu Fictionen kommen, welche mit der Wirklichkeit nicht ſtimmen, weil wir die Theile bedenken müſſen, welche ohne das Ganze keine Theile ſind. Wo wir die rüſtige Hand anlegen, da haben wir es mit einem Theile unſeres Berufs zu thun; wir wiſſen, daß er nicht das Ganze iſt, daß

unſer Beruf ſich weit hinaus über dieſe eine Pflicht erſtreckt, daß ſie nur als Glied einer Reihe von Pflichten ihren Werth und ihre Bedeutung hat, dennoch müſſen wir auf ſie jetzt unſern Blick zuſammenziehen um ihr ihr volles Recht widerfahren zu laſſen. Dieſe praktiſche Einſeitigkeit beherſcht uns auch in der praktiſchen Löſung unſerer wiſſenſchaftlichen Aufgaben, wenn wir mit ſicherm Geiſte uns ihr hingeben wollen. Wir berufen uns darüber auf das wohlbegründete Beſtreben der Wiſſenſchaften, welche die exacte Löſung ihrer Aufgaben allem andern voranſtellen. Wenn die Mathematik ihre Regeln für die Meſſung der Zeit und des Raumes aufſtellt, ſo wird ſie wohl bedacht haben, daß alle dieſe Regeln von keinem Werth ſein würden, wenn es nicht Erſcheinungen zu meſſen gäbe, aber ſie abſtrahirt von ihrer Anwendbarkeit um ihre Wiſſenſchaft rein durchführen zu können. Ebenſo macht es die reine Mechanik. Wie eng auch dieſe Wiſſenſchaften in ihren Aufgaben an die Erfahrung ſich anſchließen, um der Genauigkeit ihrer Löſungen keinen Eintrag zu thun ſehen ſie von der Erfahrung gänzlich ab und arbeiten auf abſtracte Begriffe hin, welche nur als Fictionen für eine beſondere Aufgabe des Lebens betrachtet werden können. Wir wiſſen, daß die ſchöne Kunſt nicht ohne das Handwerk gedeihen kann, das Handwerk auch nach Schönheit ſeiner Arbeiten ſtreben ſoll; wenn wir aber die Pflicht der einen oder des andern bedenken, müſſen wir uns die Fiction erlauben, daß die Kunſt nur dem Schönen, das Handwerk nur dem Nutzen dient. Eine ähnliche Fiction iſt auch der Philoſophie erlaubt, ja geboten. Sie bedenkt zuerſt einen Zweck und ihre Pflicht; ihr Zweck iſt das reine Wiſſen, mit den Zwecken der empiriſchen Wiſſenſchaften hängt er zuſammen; aber ſie abſtrahirt von allen beſondern Erſcheinungen um ihre Aufgabe in ſtrengſter Methode zu löſen und als eine exacte Wiſſenſchaft ſich darzuſtellen. Eben ſo um ihre theoretiſche Pflicht zu üben, abſtrahirt ſie von allen praktiſchen Zwecken der Vernunft, mit welchen ſie doch in ihrem Streben nach dem höchſten Gut in den mannigfaltigſten Berührungen kommt. Wir können hinzuſetzen, daß ihr dieſe Abſtraction um ſo mehr geboten iſt, je leichter ſie bei ihrem Blick auf das Ganze in Verſuchung geräth fremde Güter ſich aneignen zu wollen, je häufiger ihr daher auch der Vorwurf gemacht worden iſt keinen Kern exacter Wiſſenſchaft zu bieten. Der Dogmatismus zeigt die ſtärkſte Neigung jener Verſuchung zu unterliegen; als unbefangerer Dogmatismus rafft er allerlei Kenntniſſe und Meinungen der Erfahrung und des praktiſchen Lebens unbeſorgt an ſich; als abſolute Philoſophie geht er planmäßig darauf aus alle Erfahrung in ſich zu verſchlingen und über alle Güter des Lebens den Meiſter zu ſpielen. Gegen dieſe Un-

enthaltſamkeit des Dogmatismus ermahnt uns der Zweifel des Skepticismus und die Kritik fügt ihre Mahnungen an die Grenzen der menſchlichen Erkenntniß hinzu; wir haben ſchon geſagt, daß wir beide im Syſteme der Philoſophie nicht beſeitigt haben, ſondern ſie als Grundlagen unſerer Forſchung in unſern Lehren fortführen ſollen; aber wenn die Zweifel des Skepticismus uns nur daran erinnern, daß in unſerm gegenwärtigen Denken kein Wiſſen ſich nachweiſen laſſe, und der Kriticismus nur die Schranken des menſchlichen Denkens erwägt, ſo müſſen wir gegen beide geltend machen, daß ſie nicht den reinen Begriff der Philoſophie gegen die Uebergriffe des Dogmatismus zu Hülfe rufen, denn Gegenwärtiges und Menſchliches kennen wir nur aus der Erfahrung. Dieſer reine Begriff und die eracte Philoſophie in ſeinem Gefolge laſſen ſich nur gewinnen, wenn wir den ſtrengen Geboten der Vernunft für die wiſſenſchaftliche Forſchung folgen, welche die Erſcheinung zu ihrem Ausgangspunkte nimmt ohne alle Beimiſchung beſonderer Erfahrungen. Skepticismus aber und Kriticismus trotz ihrer Enthaltſamkeit zeigen uns in gleicher Weiſe, daß wir die Philoſophie in ihrer Reinheit nicht erhalten können; das Gegenwärtige und das Menſchliche und damit die Erfahrungen, in welchen wir aufgewachſen ſind, rufen ſie herbei. Wir ſollen ſie herbeirufen, weil wir nicht bloß Philoſophen ſein, nicht bloß unſerm Fache leben, ſondern die Ergebniſſe unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens für die allgemeine Bildung verwerthen ſollen. Dem Dogmatismus wenden wir uns zu, aber nicht ohne Zweifel und ohne Kritik, nicht wie der unbefangene Dogmatismus oder die abſolute Philoſophie, ohne Unterſcheidung der Elemente, welche ſich in unſern Gedanken bewegen, vielmehr darauf dringend, daß der feſte Kern der Philoſophie von dem geſondert werden ſoll, was im Fluſſe ihrer Entwicklung an ſie ohne Aufhören ſich anſetzt. Zu dem letztern gehört alles, was nicht von den ewigen Geſetzen der Wiſſenſchaft, ſondern von dem Menſchen und von der gegenwärtigen Lage der Forſchung oder der Dinge überhaupt redet, obwohl uns dieſe Dinge am nächſten liegen und unſer Intereſſe am unmittelbarſten in Anſpruch nehmen. Es iſt oft und mit Recht darauf gedrungen worden, daß wir einer Philoſophie bedürften, welche auch für das praktiſche Leben etwas leiſte und in den Streit der Gegenwart ihre Entſcheidungen zu werfen wüßte, aber um dies zu vermögen, muß ſie ſelbſt erſt einen feſten Standpunkt gewonnen haben. Dazu führt ihr Zurückgehen auf ſich ſelbſt. Wenn ſie ihren Kern gewonnen hat, wird ſie ihr Verhältniß zum menſchlichen Leben und zu den Beſtrebungen der Gegenwart ordnen können. Für ihre gegenwärtige Lage dürfte ihr nichts mehr zu empfehlen ſein als nur erſt feſten Fuß in ſich

zu faſſen, weil ſie in Verwirrung gerathen iſt durch das Uebermaß der Herrſchaft, welche ſie ſich anmaßen wollte, und durch die Anforderungen der gegenwärtigen Bildung, welche von allen Seiten her an ſie geſtellt wurden. Mit dem Wachſen der Bildungselemente wachſen auch die Berührungen unter ihnen und die Anforderungen, welche ſie gegenſeitig an einander ſtellen; es kann dabei nicht ausbleiben, daß die Anwendung der Philoſophie auf die übrigen Zweige des vernünftigen Lebens immer dringender uns nahe gelegt wird; wir müſſen ihr zu genügen ſuchen, wenn wir ſie im Gleichgewicht mit den Fortſchritten der allgemeinen Bildung erhalten wollen ohne zu vergeſſen, daß ſie nur Anwendung der Philoſophie, nicht reine Philoſophie iſt. Um dies uns gegenwärtig zu erhalten haben wir den Begriff und die Methode der Philoſophie in ihrer vollen Strenge zu behaupten.

56. Um nun von dem richtigen Standpunkte aus die Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften durchzuführen werden zuerſt aus der Forderung der theoretiſchen Vernunft in ihrer Beziehung zur Erſcheinung überhaupt die allgemeinen methodiſchen Folgerungen gezogen werden müſſen. Sie nehmen noch gar keine Rückſicht auf den Menſchen, ſeine beſondere Natur, ſeine Stellung zur Welt, noch weniger auf die gegenwärtige Lage des wiſſenſchaftlichen Denkens und der vernünftigen Bildung überhaupt, weil alles dies nur aus unſern beſondern Erfahrungen uns bekannt werden kann. Sie entwickeln nur, was die Vernunft zu thun hat um anhebend von der Erſcheinung zum Wiſſen zu gelangen. Hierbei jedoch werden wir die Weiſe der encyclopädiſchen Unterſuchung nicht außer Augen laſſen dürfen, welche dieſen Kern der Philoſophie nur von außenher aufſucht und daher ihre Forſchungen an das Verfahren anſchließt, welches wir inſtinctartig in der Entwicklung der Gedanken zu beobachten pflegen. Von dem, was wir im gewöhnlichen Denken thun um die Erſcheinung zu erklären ohne Bewußtſein des Grundes müſſen wir aufſteigen zur Aufdeckung des Grundes, indem wir erkennen, daß es des Wiſſens wegen gethan wird. Nachdem aber ſo der feſte Grund des philoſophiſchen Syſtems gefunden iſt, werden wir uns zu den Anwendungen der philoſophiſchen Gedanken auf beſondere Gebiete der Erfahrung wenden können um in ihnen nach-

zuweiſen, was ſie an Gehalt der Vernunft bieten und von der Vernunft empfangen. Hierbei wird das Menſchliche uns entgegentreten; denn nur vom menſchlichen Standpunkte aus machen wir alle unſere Erfahrungen; und auch die gegenwärtige Lage der Dinge und der menſchlichen Bildung wird dabei in Betracht kommen, weil alle unſere Erfahrungen in der Gegenwart ſich uns darſtellen. Hiermit zu gleicher Zeit eröffnet ſich auch der Blick über die Natur, welche uns umgiebt, weil ſie dem Menſchen ſeine Stellung giebt, ſein Leben nährt und nur im Geiſte des Menſchen ſich darſtellt. Nur in der Wechſelwirkung mit der Natur kann die Vernunft ihre Zwecke verfolgen und die beſondere Stellung des Menſchen zu der Natur weiſt ihr auch die beſondern Wege an, in welchen er den Forderungen der Vernunft genügen ſoll. So theilt ſich unſere Aufgabe in zwei Hälften, von welchen die eine den formalen Kern der Philoſophie, die andere die Ausbreitung dieſes Kerns in der Anwendung der Form auf gegebene Stoffe zu unterſuchen hat. Die erſte können wir nicht entbehren, weil ſie das Ganze zuſammenhält und den Maßſtab für das rein Philoſophiſche angiebt, die andere nicht, weil es der Encyklopädie der Philoſophie beſonders darauf ankommt die beſondern Verſuche in der philoſophiſchen Forſchung, welche durch die Macht der empiriſchen Stoffe ſich zu zerſtreuen verſucht werden, an das Ganze der Philoſophie heranzuziehn, indem ſie unter einem gemeinſamen Geſichtspunkt gefaßt werden. Da dies nur von dem formalen Kerne aus geſchehn kann, muß die Unterſuchung über dieſen dem andern Theile der Encyklopädie vorangehn.

Zweites Kapitel.

Die Erklärung der Erscheinungen aus den einzelnen Dingen, ihren Arten und ihren Gattungen.

57. Die Erscheinung im Allgemeinen ist der Ausgangspunkt für unsere Forschung (46). Wir haben sie schon als ein Product der Natur in unserm Bewußtsein kennen gelernt. Wir finden es vor als einen gegebenen Standpunkt, von welchem unser Nachdenken ausgehn muß. Den Act der Natur, in welchem die Erscheinung uns sich offenbart, nennen wir die sinnliche Empfindung, ein innerliches sich Finden in einer bestimmten Affection, über deren Grund man keine Rechenschaft sich zu geben weiß. Die Empfindung bringt das Zufällige in unser Denken, weil sie uns zufällt, ohne daß wir wüßten, aus welchem Grunde. Bei ihr kann daher die denkende Vernunft nicht stehen bleiben; denn sie kann sich nicht befriedigen bei einem Bewußtsein, welches ein Nichtwissen in sich schließt. Die denkende Vernunft ist deswegen in einem beständigen Bestreben über die Empfindung hinaus und die Erscheinung in einem beständigen Wechsel. Der Standpunkt des Denkens bleibt nie derselbe; es ist nichts Bleibendes in der sinnlichen Erscheinung; sie stellt uns nur ein stetiges Werden dar. Das Bewußtsein, welches sie uns bringt ist daher auch ein schlechthin Besonderes, welches zwar einen sichern Haltpunkt für das Nachdenken abgiebt, weil es im Denkenden in dem Momente, in welchem es vorhanden ist, ohne Zweifel so vorhanden ist, wie es empfunden wird, aber doch nicht dem Streben nach dem Wissen genügt, weil es nur gültig ist

für den Augenblick seines Eintretens. Indem es daher für den Augenblick das Denken festhält, und den Gedanken auf das Besondere heftet, muß es als eine Hemmung der Vernunft in ihrem Streben nach dem Wissen betrachtet werden. Aber zugleich giebt es auch eine Erregung der Vernunft ab, weil eine jede Hemmung die Vernunft zur Thätigkeit anregt, in welcher sie über die Hemmung hinauszukommen sucht. Weil dies in demselben Augenblicke geschieht, in welchem die Erscheinung in das Bewußtsein eintritt, kann sie nicht zwei Augenblicke dauern; in demselben Augenblicke, in welchem die Empfindung im Bewußtsein sich erhebt, erlischt sie auch wieder. Sie ist daher auch nur ein Element des Denkens, nicht ein Verlauf desselben oder die ganze Periode eines Gedankens (46 Anm.) Das Nachdenken der Vernunft aber hält sie fest als seine Erregung, indem sie dieselbe umbildet, weil es in der Erscheinung ein Zeichen ihres Grundes erblickt, ein Mittel zur Erkenntniß der Wahrheit, welche es zu erkennen strebt (30).

Sobald der denkende Mensch zum Bewußtsein kommt, hat er die Empfindung seiner Erscheinung und durch alle Stufen seines Forschens begleitet sie ihn. Sie ist gegeben, ein Datum der Erfahrung, wie wir zu sagen pflegen, eine Thatsache, welche durch keinen Skepticismus beseitigt werden kann; in einem Processe der Natur kommt sie uns zum Bewußtsein. Daher schreiben wir sie auch den Thieren zu, obwohl wir ihnen Vernunft abzusprechen geneigt sind. Erst eine spätere Ueberlegung läßt uns die Sinneswerkzeuge unterscheiden, welche dem Menschen seine Empfindung vermitteln und zum Theil auch den Thieren dienen. Sie müssen von dem Sinn unterschieden werden, welcher als das allgemeine Vermögen Empfindungen zu empfangen, das Vermögen der Empfänglichkeit (Receptivität) für die Anregungen des Denkens, von uns gedacht wird, wärend die Sinneswerkzeuge nur als dienende Werkzeuge für die Vollziehung der Sinnesthätigkeiten zu denken sind. Von der besondern Organisation des Menschen hängt die besondere Weise seines Empfindens ab, aber nicht das Empfinden im Allgemeinen und noch weniger die Gesetze des Nachdenkens über die Erscheinungen, welche an jede Art des Empfindens sich anschließen können. Wir nennen die Empfindung auch einen Sinneseindruck, nicht weil ein äußerer Gegenstand, ein Körper, einen Eindruck auf unsere körperlichen Organe, sondern weil die Natur

einen Eindruck auf unſer denkendes Weſen macht, welchen wir empfangen müſſen, wie er gegeben wird. Mit dem gegebenen Eindruck iſt aber auch ſogleich das Denken, das Streben nach dem Wiſſen vorhanden, ſo daß wir in keinem Momente unſeres Bewußtſeins den ſinnlichen Eindruck rein haben, ſondern ſogleich übergegangen ſind zu einem Nachdenken über denſelben. Mit der ſinnlichen Empfänglichkeit regt ſich augenblicklich auch die Freithätigkeit (Spontaneität) der Vernunft, welche den empfangenen Eindruck für ihre Zwecke verwerthen will. Dies läßt ſich in allen Denkacten der gewöhnlichen Meinung erkennen. Denn ſogleich wie die Empfindung eingetreten iſt, erblickt jeder Menſch in ihr ein offenbarendes Zeichen (30 Anm.), eine Erſcheinung deſſen, was nicht erſcheint oder nicht ſinnlich empfunden wird. Wer Licht ſieht, ſetzt eine Quelle des Lichts voraus, welche nicht empfangen und empfunden wird, ſondern nur deren Wirkung oder Erſcheinung wird empfunden. Inſtinctartig denken wir auf der Stufe des gemeinen Bewußtſeins zu der Erſcheinung ihren Grund hinzu. Je dunkler uns der Gedanke dieſes Grundes iſt, um ſo klarer iſt es, daß dieſer Gedanke nicht von der offenbaren Erſcheinung uns zukommt, ſondern von dem Streben der Vernunft die Erſcheinung zu erklären ausgeht. So verbindet ſich vom Anfange unſeres Denkens an und durch alle auch noch ſo unſcheinbaren Beſtrebungen des Forſchens hindurch mit dem ſinnlichen Elemente unſeres Bewußtſeins das Streben der Vernunft nach der Erklärung aller Erſcheinungen, welche uns vorkommen. Es geht darauf aus das Zufällige in unſerm Bewußtſein durch die Erkenntniß ſeines Grundes zu ergänzen. Aber eben deswegen kann auch keine Empfindung bleiben. Ueber den empfundenen Standpunkt des gegenwärtigen Denkens werden wir augenblicklich hinweggeführt um einen andern Standpunkt einzunehmen und zu empfinden. Daher kann niemand die flüchtige Erſcheinung feſthalten; ſie feſſelt einen Augenblick ſeine Aufmerkſamkeit und ſein Denken, aber ſo wie er bemerkt hat, was in ihr zu bemerken war, muß er zu einer andern Erſcheinung ſeine Gedanken wenden. Dies iſt der Fluß der ſinnlichen Erſcheinungen, in welchem niemand weilen kann. Wenn wir anſcheinend unveränderliche Gegenſtände beobachten, werden wir bald bemerken, daß wir unſere Aufmerkſamkeit doch nicht auf die ſchon bemerkten Punkte feſthalten können, ſondern auf andere Punkte ihrer Erſcheinung richten müſſen, eine genauere Unterſuchung wird uns auch ergeben, daß die Gegenſtände durch wechſelnde Thätigkeiten wechſelnde Eindrücke auf uns machen. Zu der im Wechſel begriffenen Vernunft nimmt auch die Natur, welche die Erſcheinungen bringt, nicht weniger im Wechſel begriffen, in ſtetiger Folge ein anderes Verhältniß an. Wenn

die Natur einen Eindruck auf uns gemacht hat, wir ihn empfangen haben und nun die Vernunft die Forschung nach dem Grunde beginnt, freithätig die Form des wissenschaftlichen Denkens für den dargebotenen Stoff aufsuchend, so scheiden sich doch beide Factoren unseres Lebens nicht, sondern im Spiel ihrer Wechselwirkung bringen sie beständig neue Erzeugnisse und beständig haben Empfänglichkeit und Freithätigkeit sich wieder in Gleichgewicht zu setzen. Der unaufhörliche Wechsel unserer Empfindungen giebt hiervon Zeugniß. Die neu auftauchenden Erscheinungen bringen auch neue Zeichen der Wahrheit, welche die Vernunft gern aufsucht, weil sie gewahr wird, daß sie aus einem Zeichen nicht alle Wahrheit schöpfen kann, sondern des fortgesetzten Unterrichts der Natur für ihre Verständigung bedarf. Da schließen sich denn Erscheinungen an Erscheinungen an, von welchen eine jede nur ein Moment der Gegenwart erfüllt, denn nur die Gegenwart kann empfunden werden. So stellt die Empfindung, das sinnliche Element unseres Bewußtseins, nur die augenblickliche Erscheinung, das Besonderste in unserm Denken dar, aber nicht das Besonderste, welches bleiben soll in der fortschreitenden Entwicklung des Wissens, sondern das verschwindende Moment, über welches hinweggegangen werden soll, weil es nur einen einstweiligen Ausgangspunkt und Standpunkt der Forschung bezeichnet, welcher nur einmal vorkommen kann im Leben der forschenden Vernunft. Diese Vergänglichkeit der Erscheinungen kennt die wissenschaftliche Meinung sehr gut; die gewöhnliche Meinung ergeht sich über sie nicht selten in Klagen; darüber aber geräth sie ins Unrecht; denn sie soll sich darauf besinnen, daß sie in ihr nur Zeichen der Wahrheit zu erblicken hat, über welche sie selbst hinausführt, indem sie ihren Grund bedenkt. Als Mittel soll man sie gebrauchen und das Mittel muß aufhören, wenn der Zweck herbeigeführt werden soll. Der denkende Mensch ist beständig bemüht über die Erscheinung der Gegenwart hinwegzukommen, nur das Thierische in uns möchte den Genuß der Gegenwart festhalten; aber die in uns verborgene Vernunft treibt uns instinctartig weiter und Gedanken über den Grund der Erscheinung schließen sich schon auf den niedrigsten Stufen des Nachdenkens an die Empfindung an, indem wir die Dinge erkennen wollen, welche die Empfindung in uns verursachen und die Empfänglichkeit unseres Ich für die Empfindungen wecken. Darin regt sich der Gedanke an das Wissen, der Trieb der theoretischen Vernunft, instinctartig wie wir sagen, nicht etwa deswegen, weil gar kein Bewußtsein des Zweckes uns dabei gegenwärtig ist, sondern nur weil noch das Bewußtsein des allgemeinen Zweckes durch die Macht des sinnlichen Eindrucks, welcher zum Besondern zieht, verdunkelt wird.

Digitized by Google

58. So wie bei jeder zufälligen Erſcheinung die Frage nach ihrem Grunde ſich uns aufdrängt, müſſen wir ihr Vorkommen in uns von dem Gegenſtande unterſcheiden, welcher ſie uns vorführt, die Empfänglichkeit für die Empfindung in uns erregt und den ſinnlichen Eindruck auf uns macht. Dieſer uns fremde Gegenſtand giebt uns ein Zeichen ſeines Daſeins in ſeiner Erſcheinung und offenbart etwas von ſeiner Natur unſerer Vernunft; denn nur ſeiner Natur gemäß kann er einen Eindruck auf uns machen. Unſer Nachdenken über die Erſcheinung kann daher nicht unterlaſſen ſeinen Gegenſtand und deſſen Natur von der denkenden Vernunft zu unterſcheiden, welche im Nachdenken iſt, der aber der Gegenſtand noch fremd und unbekannt iſt, weil ſeine Natur erſt durch das Nachdenken erforſcht werden ſoll. Daher finden wir alles unſer Denken mit Gegenſtänden beſchäftigt, welche wir von unſerer denkenden Vernunft unterſcheiden müſſen. Es liegt hierin der Gegenſatz zwiſchen unſerm denkenden Ich und der Außenwelt, welche wir zum Gegenſtande unſerer Forſchung machen. Er drängt ſich uns beim Beginn unſeres Denkens auf und begleitet uns durch alle Stufen unſerer Forſchung über die Erſcheinung. Denn ſo lange die ſinnliche Empfindung uns Erſcheinungen vorführt, haben wir die Hemmung und Erregung unſeres Denkens auf einen uns fremden Gegenſtand zu beziehen, deſſen Wahrheit erſt durch unſer Nachdenken erkannt werden ſoll. Der Gegenſtand giebt uns die Erregung für unſer Denken ab, den Standpunkt, von welchem wir ausgehn ſollen, die denkende Vernunft in uns nimmt dieſen Standpunkt auf um ihn für ihren Zweck zu benutzen. So vollzieht ſich unſer Denken in einer beſtändigen Entwicklung des Gegenſatzes zwiſchen dem denkenden Ich und der gedachten Außenwelt, welche wir das Nichtich nennen. Unſerm Ich ſetzt ſich ein Du entgegen, eine Welt, welche ſich mit uns verſtändigen will, indem ſie uns Zeichen von ſich giebt, welche wir verſtehen lernen ſollen. Hierdurch ſcheiden ſich zwei Rückſichten, in welchen wir unſer wiſſenſchaftliches Denken zu betrachten haben, in Beziehung theils auf unſer denkendes Ich, theils auf ſeinen Gegenſtand. Wir nennen die letztere die objective Seite,

weil ſie dem Gegenſtande des Denkens ſich zuwendet, die andere die ſubjective Seite, weil ſie das denkende Ich trifft. Mit beiden Seiten hat es das Wiſſen zu thun; es darf das Object nicht vergeſſen, welches erkannt werden ſoll; es ſucht die völlige Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Objecte herzuſtellen; auch das denkende Subject muß es bedenken, weil eine völlige Befriedigung des Denkens in der unerſchütterlichen Gewißheit unſerer Gedanken von ihm geſucht wird. Hierin liegt der Grund der beiden Kennzeichen des Wiſſens, welche wir haben unterſcheiden müſſen (28 Anm.) Von Beginn unſeres Denkens an unterſcheiden wir ſie und ſtreben wir ſie zu gewinnen, indem wir ebenſoſehr die Erkenntniß der Gegenſtände wie die Sicherheit unſerer Gedanken aufſuchen. Von den Gegenſtänden ſetzen wir voraus, daß ſie ſind; wir faſſen ſie im Allgemeinen unter den Gedanken des Seins; das Wiſſen fordert ein Sein, welches erkannt werden ſoll, ein erkennbares Sein. Das Subjective faſſen wir unter den Gedanken des Denkens zuſammen; das Wiſſen fordert ein Denken, welches zur Gewißheit über das Sein gelangen kann. Obwohl nun dieſe beiden Seiten unſers Denkens von uns unterſchieden werden müſſen, dürfen wir doch keine derſelben ohne Beziehung auf die andere denken. Denn unſer denkendes Ich bringt keinen ſeiner Gedanken ohne Wechſelverkehr mit der objectiven Außenwelt hervor; ſein Standpunkt wurzelt unaufhörlich in der Empfindung, welche es zum Denken anregt, ſein Denken will immer Gegenſtändliches erkennen. Und von der andern Seite die Gegenſtände unſeres Denkens werden zu ſolchen nur durch unſer Denken; wir würden von ihnen nichts wiſſen und nicht nach ihnen forſchen können, wenn ſie nicht unſer Denken anregten. Es iſt daher in gleicher Weiſe vergeblich das Denken ohne das Sein, wie das Sein ohne das Denken erforſchen zu wollen, da vielmehr die objective und die ſubjective Welt einander gegenſeitig bedingen. Das denkende Ich iſt, gehört zum objectiven Sein und wird daher auch zu einem Gegenſtande der Forſchung, wie in der wiſſenſchaftlichen, ſo auch ſchon in der gewöhnlichen Meinung. Das objective Sein erregt unſere Empfindung und bringt dadurch in unſer Denken ein, welches ſich fort-

Digitized by Google

während nach ihm richten und alle seine Formen im Anschluß an die Formen des Seins ausbilden muß (36). Wenn wir daher Denken und Sein begreifen wollen, haben wir beide in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander zu erforschen.

1. Wir haben hier die ersten Elemente der wissenschaftlichen und daher auch der sprachlichen Verständigung vor uns, über welche sich auszudrücken Schwierigkeit hat, weil alle elementare Erklärungen die anschauliche Erkenntniß der Elemente voraussetzen. Es kann durch solche Erklärungen nur in Erinnerung gebracht werden, was wir beständig vollziehn in unserer wissenschaftlichen und sprachlichen Verständigung, indem wir dabei den Zweck der Mittel zum Bewußtsein erheben. Das Denken will sich verständigen mit den ihm fremden Gegenständen; es will ihre Erscheinungen verstehn lernen, welche ihm Zeichen abgeben; dies hat es mit dem Verständniß der Sprache gemein und nur darin unterscheidet es im Allgemeinen sich vom Denken, welches auf das Verständniß der Sprache ausgeht, daß dieses an die verständlichsten Zeichen sich anschließt, an die Rede der Menschen, wärend von jenen viel weniger verständliche Zeichen in den Erscheinungen der Natur überhaupt vorliegen. Daher ist das Verständniß der Sprache das am leichtesten faßliche Beispiel für die Veranschaulichung des Ganges, in welchem unsere Erkenntniß sich ausbildet, und wir werden uns dieses Beispiels oft bedienen müssen, wenn wir die Verfahrungsweisen unserer theoretischen Vernunft dem allgemeinen Verständniß nahe legen wollen. Jede Erscheinung ist wie ein Wort, welches die Natur zu uns redet; das Wort ist selbst eine Erscheinung; es kommt in einer Empfindung zu unserm Bewußtsein, wie jede andere Erscheinung. Die Empfindung aber ist rein subjectiv, nur in der denkenden Vernunft vorhanden; indem sie als eine Erscheinung in uns aufgefaßt wird, beziehen wir sie auf einen Gegenstand, welcher uns in ihr erscheint, uns ein Zeichen von sich giebt oder sich uns offenbart. Wir haben uns aber davor zu hüten, daß wir nicht in einen Irrthum verfallen, welcher sehr häufig zu Verwirrungen Veranlassung gegeben hat. Durch ihre Beziehung auf einen Gegenstand wird die Erscheinung nicht zu einem Objectiven. Es giebt keine Naturerscheinungen in dem Sinne, daß in der äußern Natur selbst die Erscheinungen wären, sondern die Erscheinungen, welche von der Natur ausgehn, sind nur im Geiste oder in der denkenden Vernunft; denn nur der denkenden Vernunft kann etwas scheinen und in der Erscheinung sich offenbaren. Empfindung, in welcher sich etwas offenbart, wird nur im Denken gefunden. Man muß sich auch davor hüten, unter der Natur, von welcher wir hier reden, etwas anderes

zu verſtehen als das Nichtich, welches dem denkenden Ich als etwas ihm Fremdes entgegengeſetzt wird. Dieſes erſcheint dem Ich, indem es ihm ein Zeichen giebt von ſeinem Daſein und ſeiner Wahrheit. Ein verſtändliches Zeichen ſoll es werden, wie ein Wort der Sprache. Im kleinſten Kreiſe der Verſtändigung ſetzt eine ſolche Sprache zwei Perſonen voraus, d. h. zwei Subjecte, welche ſich als Ich und Du untereinander verſtändigen und von einander ſich unterſcheiden. Beide werden nur in dieſem Verhältniß zu einander unterſchieden. Für den einen iſt das Ich, was für den andern Du iſt, und umgekehrt. Ueber die Art und Weiſe des Seins wird durch dieſe Ausdrücke nichts beſtimmt. Aber eben deswegen müſſen wir eine dritte Perſon, d. h. ein drittes Subject, in unſerer Verſtändigung von den beiden erſten Perſonen unterſcheiden, denn wir wollen uns unter einander über einen Gegenſtand verſtändigen, über ein Drittes, welches unabhängig von den unter einander ſich Verſtändigenden im Acte ihrer Verſtändigung gedacht werden und über deſſen Art und Weiſe eine Verſtändigung verſucht werden ſoll. Daher hat jede Sprache nöthig drei Perſonen in der Rede zu unterſcheiden. Die dritte Perſon jedoch wird ebenſo wenig, wie die beiden andern, dadurch ihrer Art und Weiſe nach beſtimmt, daß ſie die dritte Perſon heißt, ſondern nur deswegen wird ſie von ihnen unterſchieden, weil es als Aufgabe geſtellt wird, daß ſie der Gegenſtand der Verſtändigung unter den beiden andern ſein, d. h. objectiv gefaßt werden ſoll. Das Relative in allen dieſen Unterſcheidungen zeigt ſich auch darin, daß der Gegenſtand der Verſtändigung, das Es, eine der beiden erſten Perſonen ſein kann. Man wird hieraus erſehn, wie wenig der Gedanke des Ich dazu geeignet iſt, in der relativen Bedeutung, welche allein ihm zu kommt, zur Grundlage für die philoſophiſche Verſtändigung zu dienen. Kaum würde man es ſich erklären können, wie es dazu gekommen iſt, daß er ſeit Carteſius eine wichtige Rolle in den philoſophiſchen Unterſuchungen geſpielt hat, wenn man nicht darauf achtete, daß er das Subject des Denkens bezeichnet, welches die Vermittlung für alles objective Erkennen abgiebt und es an unſre Perſon heftet. Als ſolches giebt das Ich das nächſte Subject ab, welches unſere Gedanken über die Erſcheinung hinausführt. Denn nicht das Ich wird empfunden, ſondern nur ſeine gegenwärtige Erſcheinung; es wird hinzugedacht von unſerer Vernunft zur Erklärung der Erſcheinung als einer ihrer Gründe, und zwar ſogleich, weil von dieſem Grunde das Streben nach Verſtändigung ausgeht. Daher ſpielt der Gedanke an das Ich die wichtigſte Rolle in unſerer perſönlichen Verſtändigung über alles objective Sein. Dies iſt der Sinn des Carteſianiſchen: Ich

denke, alſo bin ich. Daß es in Form einer Folgerung aufgeſtellt worden iſt, kann gerechtfertigt werden, wenn man beachtet, daß die Erſcheinung im Denken die erſte Anregung giebt, weil aber die Vernunft wiſſen will, daran die Folgerung ſich anſchließt, daß dem Ich ein objectives Sein zukommt, welches der Erſcheinung als Subject zu Grunde liegt. Als das zuerſt erkannte Subject, welches Object des Denkens werden ſoll, geht es allen andern Subjecten vor und man hat daher mit Recht ſagen können, daß alle unſere Verſtändigung über das Objective von unſerm Ich ausgeht. Zu den wunderſamen Vorſtellungen über die Tiefe und die Schwierigkeit im Gedanken des Ich gehört es, daß man behauptet hat, er wäre nur ein ſpäteres Erzeugniß unſeres Nachdenkens, weil Kinder anfangs in der dritten Perſon von ſich zu reden pflegten und erſt ſpäter von ihrem Ich zu reden anfingen. Sie lernen aber von andern die ſprachlichen Ausdrücke für die Sachen, und man wird hierin viel eher die wunderſame Kraft des Nachdenkens ſehen können, welche ſchon in ihren erſten Entwicklungen von ſich, der eigenen und erſten Perſon zu reden vermag um ſie wie eine ſich fremde Perſon, wie ein Object für unperſönliche, allgemeingültige Beobachtung hinzuſtellen. Das ſubjective Bewußtſein von der Erſcheinung ſchlägt ſogleich in das Beſtreben um das uns fremde Object und uns ſelbſt als ein ſolches Object in der Wahrheit zu erkennen, welche es für alle Vernunft behaupten muß. Was in der Sprache zum Ausdruck kommt, hat ſeinen Grund im Denken, welches vor jedem Unternehmen es ſprachlich mitzutheilen vorhergehen muß. In der Erſcheinung ſtellt ſich die Außenwelt wie ein großes Du unſerm Ich entgegen; aber beide, Du und Ich, werden in der gegenſeitigen Mittheilung, in welcher jeder in das Innere des Andern ſich verſetzen muß, zum Gegenſtande des Nachdenkens, von ihm ergriffen ſetzen ſie ſich um, indem ſie ihre ſubjective, perſönliche Bedeutung ablegen und als ein Drittes, ein Object des unperſönlichen, unparteiiſchen Urtheils ſich darſtellen. Dies drückt ſich darin aus, daß wir das Anſich der Gegenſtände als Zweck unſerer Forſchung bezeichnen, im Gegenſatz gegen die Weiſe, in welcher ſie uns perſönlich erſcheinen. Die Vernunft verfolgt dieſen Zweck vom Anfang ihres Denkens an; aber nicht ſogleich erreicht ſie ihn; die erſte, die zweite und die dritte Perſon bezeichnen ihr nur eine noch zu löſende Aufgabe, indem ſie nur die Beziehung des Gegenſtandes zu uns zugleich mit der Forderung ausdrücken, daß er, unabhängig von dieſer Beziehung, an ſich erkannt werden ſoll. So wie die Formen der Sprache in der gemeinen Meinung ſich ausbilden, geben ſie auch Zeugniß davon, daß die gemeine Meinung nicht bei den Erſcheinungen ſtehen bleibt, ſondern die Gründe der Erſcheinung zu erforſchen ſtrebt.

2. Der Gegenſatz zwiſchen Subjectivem und Objectivem, zwiſchen Denken und Sein kann betrachtet werden als zwei Objecte für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung abwerfend, weil auch das ſubjective Denken Gegenſtand des Nachdenkens werden kann. Hiervon ausgehend hat man zwei philoſophiſche Wiſſenſchaften nach der Verſchiedenheit ihrer Gegenſtände unterſchieden, die Logik, welche es mit der Unterſuchung des vernünftigen Denkens zu thun hätte, und die Metaphyſik, die Wiſſenſchaft vom Sein. Die Logik hat man auch Dialektik genannt, weil ſie ſich der Unterſuchung über die wiſſenſchaftliche Verſtändigung vermittelſt der Sprache nicht entſchlagen könnte. Der Metaphyſik hat man eine weitere Ausdehnung gegeben, indem man nicht allein die Ontologie, die Lehre von dem Sein der Dinge, welche die unmittelbaren Gründe der Erſcheinungen abgeben, ſondern auch die Kosmologie und die Theologie zu ihrem Gebiete ſchlug. Von dieſen Erweiterungen beider wiſſenſchaftlichen Lehrkreiſe können wir hier abſehn, da es uns nur darauf ankommt die Berechtigung zu unterſuchen ſie im Sinn des philoſophiſchen Syſtems von einander zu trennen. Es kann kein Zweifel ſein, daß man, nachdem die Begriffe des Denkens und des Seins unterſchieden worden ſind, beide abgeſondert von einander betrachten kann; ohne Zweifel wird eine ſolche abgeſonderte Unterſuchung auch ihren Nutzen haben und ſelbſt philoſophiſche Gedanken werden ſich an ſie anſchließen laſſen; die Frage iſt nur, ob das philoſophiſche Syſtem ſie verlangt oder geſtattet. Dagegen ſpricht der Mangel an Zuſammmenhang unter ihnen, wenn ſie neben einander fortgeführt werden. Wenn man nach hergebrachter Weiſe in der Logik das Denken nach ſeinen Formen betrachtet hatte, ſah man ſich plötzlich in der Metaphyſik vor das Sein geſtellt, von welchem in der Logik noch keine Rede ſein ſollte; an der Aufzeigung des Bandes zwiſchen beiden Wiſſenſchaften mußte es fehlen, weil die Lehre vom Denken vom Sein, die Lehre vom Sein vom Denken abſtrahiren ſollte. Beide Begriffe, welche dieſe Lehren ſcheiden, mußten auch, weil keine Fundamentalphiloſophie für ſie geſtattet wurde, ohne alle Begründung und außer Band mit einander hingeſtellt werden. Sie wurden als an ſich einleuchtende Gedanken betrachtet, von welchen man getroſt die wiſſenſchaftliche Unterſuchung beginnen könnte. Hieran characteriſirt ſich dieſe Scheidung beider Wiſſenſchaften hinreichend als dem Verfahren der nichtphiloſophiſchen Wiſſenſchaften angehörig, welche ihre Grundbegriffe als in einleuchtender Erfahrung gegeben annehmen (50 Anm.) ohne über ſie Rechenſchaft geben zu können. In derſelben Weiſe iſt alsdann auch ihr weiteres Verfahren. Die Logik findet in der Beobachtung unſeres Denkens, daß wir gewiſſe Geſetze deſſelben beobachten und in gewiſſe For-

men, des Begriffs, des Urtheils, des Schluſſes, alle unſere Gedanken niederlegen müſſen, aber nachzuweiſen, warum dies geſchieht, iſt ſie außer Stande. Die Metaphyſik zählt ebenſo die Kategorien auf, nach welchen wir das Sein zu denken haben, und unterſcheidet ſeine Geſetze und Formen, der Subſtanz und des Accidens, des Grundes und der Folge, der Urſach und der Wirkung, ohne über den vernünftigen Grund derſelben Rechenſchaft zu geben, es müßte denn ſein, daß ſie ausſchweifungsweiſe auch über die Zwecke des wiſſenſchaftlichen Denkens ihre Gedanken erſtreckte und dabei in das Gebiet der Logik ſich verirrte. Schwierig iſt es in der That dieſen abgeſonderten Wiſſenſchaften die willkürlich von ihnen gezogenen Grenzen zu bewahren und nicht beim Denken an das Sein zu denken, welches von ihm erkannt werden ſoll, bei dem Sein an das Denken, in welchem das Sein uns zur Kunde kommt. Wenn wir dagegen eine philoſophiſche Lehre über das Denken und das Sein ſuchen, ſo dürfen wir die philoſophiſche Methode, die teleologiſche Erklärung der Erſcheinungen (49), nicht aufgeben und müſſen den Formen unſeres Denkens und des Seins, wie ſie geſetzt zu werden pflegen, auf den Grund gehen, indem wir nachweiſen, warum ſie nicht allein ſo geſetzt werden, ſondern auch ſo geſetzt werden ſollen. Hierbei kann es nicht ausbleiben, daß wir beide in Verbindung mit einander erkennen. Denn die Formen des Denkens werden nur deswegen von uns geſetzt, damit in ihnen die Formen des Seins zur Erkenntniß kommen. Das richtige, geſetzmäßige Denken muß ſich nach dem Sein richten (36). Die Formen und Geſetze des Seins aber müſſen ſich nach dem Denken ſtrecken; denn das Sein ſoll der Vernunft gemäß ſich geſtalten; es ſoll ſich offenbaren, darum tritt es in die Erſcheinung; nur im Denken kann es ſich offenbaren, in ihm ſoll es ſich ſeiner bewußt werden (37). Wir werden hierbei ein weit verbreitetes Vorurtheil aufgeben müſſen, als wenn das Sein fertig vor uns läge und wir es nur zu erkennen hätten, wie es iſt und von Anfang an war. Dieſes Vorurtheil gehört nicht der gewöhnlichen Meinung und dem praktiſchen Menſchen an, welcher vielmehr beſtändig darauf ausgeht die Welt ſich anders zu geſtalten, als ſie iſt; dem Dogmatismus hat es ſich aufgedrungen, welcher in der müßigen Beſchauung der ewigen Wahrheit ſein Genüge zu finden hoffte ohne die Verbindung der Theorie mit dem Ganzen des vernünftigen Lebens aufzuſuchen. Der im Denken und Handeln ſich übende Menſch kennt kein Denken, welches nicht Sein darſtellen, kein Sein, welches nicht das Denken ſuchen und mit dem vernünftigen Bewußtſein ſich in Gleichgewicht zu ſetzen ſtreben ſollte. So bleiben wir im Einklang mit der allgemeinen Uebung des Denkens, welches vom Anbeginn un-

ſeres Lebens nach dem Wiſſen ſtrebt, wenn wir die Lehre vom Denken mit der Lehre vom Sein zu einer ſyſtematiſchen Einheit verbinden. Keine Form des Denkens ſollen wir ſetzen, welche nicht eine Form des Seins ausdrückte; denn ſonſt würde ſie falſch und der Vernunft zuwider ſein; kein Geſetz und keine Form des Seins ſollen wir anerkennen, welche ſich nicht dem vernünftigen Denken fügte; denn ſonſt würde ſie der Vernunft unzugänglich und völlig verborgen bleiben, zu dem Zwecke der Vernunft nicht ſtimmen, vielmehr von dieſer beſtändig beſtritten werden müſſen. Von Anbeginn unſeres Denkens an ſetzen wir daher inſtinctartig den Zuſammenhang des Denkens mit dem Sein voraus, die Philoſophie aber ſoll uns über den Grund dieſer Vorausſetzung belehren. Er liegt im Gedanken an das Wiſſen, den Zweck unſeres theoretiſchen Lebens, welcher die Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein fordert. Dieſes Princip der Philoſophie, der Beweggrund für alles vernünftige Denken, führt uns zu der Unterſcheidung des Denkens und des Seins und begründet die Begriffe, welche die Logik und die Metaphyſik in der Unbefangenheit des voreiligen Dogmatismus vorausſetzen. Denn es ſetzt nicht das Wiſſen als wirklich vorhanden; in ihm würde die Identität des Denkens und des Seins ſich finden und der Unterſchied zwiſchen beiden wegfallen; ſondern es fordert nur das Werden des Wiſſens, welches den Unterſchied beider vorausſetzt, weil das denkende Ich erſt durch ſein Streben nach dem Wiſſen, d. h. durch ſein Denken, das Sein erkennen und erſt in der Erſcheinung ſich offenbaren ſoll um dem Denken zugänglich zu werden. Das vollkommene Sein, die ewige Wahrheit, wird von dem Gedanken an das Wiſſen als der Gegenſtand unſeres Strebens in der wiſſenſchaftlichen Forſchung geſetzt; aber dieſes vollkommene Sein ſoll ſich uns erſt eröffnen, in die Erſcheinung treten, was ſein eigenes Werden und ſein Streben nach der Verbindung mit dem Denken vorausſetzt. Man ſieht hieraus, daß wir ebenſoſehr den Standpunkt der Unterſuchung verwerfen müſſen, welcher von der unterſchiedloſen Verbindung des Seins mit dem Denken und des Denkens mit dem Sein ausgehn will, gleichſam als hätten wir das Ziel beim Beginn und müßten nicht eine Ausgleichung zwiſchen dem Subjectiven und dem Objectiven unaufhörlich ſuchen, wie den entgegengeſetzten Standpunkt, welcher Sein und Denken in einer urſprünglichen Scheidung ſetzt, ſo daß zu dem gedankenloſen, blinden Sein erſt das Bewußtſein und das Denken oder zu dem von dem Sein entblößten Denken erſt der Gehalt des Seins kommen müßte. In dieſer gänzlichen Scheidung beider Glieder des Gegenſatzes würde ein doppelter Weg ſich eröffnen, vom Sein zum Denken oder vom Denken zum Sein, ſo daß ent-

Digitized by Google

weder die Logik auf die Metaphyſik oder die Metaphyſik auf die Logik gegründet werden müßte. Aber beide Wege ſind uns abgeſchnitten, weil wir vom Wiſſen ausgehend in dem Gedanken deſſelben beide in ihrer Wechſelbeziehung zu einander finden. Vom Beginn unſeres Denkens an erblicken wir uns mitten im Sein und ſehen das Sein nur in unſerm Denken. Die Verbindung beider liegt im Ausgangspunkte der wiſſenſchaftlichen Forſchung, in der Erſcheinung, welche iſt und im Denken ſcheint; das denkende Ich ſetzt dieſe Verbindung, indem es denkt und iſt. Aus dem Carteſianiſchen Grundſatze: ich denke, alſo bin ich, iſt die Anſicht hervorgegangen, daß wir vom denkenden Ich ausgehn und das Sein der Außenwelt aus dem Sein des Ich beweiſen müßten. Einen ſolchen Beweis ſucht die gemeine Vorſtellung nicht und die Wiſſenſchaft, welche ſich aus ihr heraus bildet, kann ihn nur für müßig halten. Im Streben nach dem Wiſſen muß das denkende Ich von dem Sein der Gegenſtände, welche ihm noch fremd ſind, ſich unterſcheiden und daher iſt der Gedanke des Du ebenſo urſprünglich wie der Gedanke des Ich. Daher können wir im Syſtem der Philoſophie nur auf eine ſolche Betrachtung der wiſſenſchaftlichen Forſchung ausgehn, welche die urſprüngliche Verbindung des Seins mit dem Denken zu Grunde legt, ſie aber nicht als eine vollkommene, ſondern noch im Werden begriffene ſetzt. In der Erſcheinung, im denkenden Ich decken ſich Sein und Denken nicht; weder das Sein entſpricht vollkommen dem Denken, noch das Denken vollkommen dem Sein; aber der Gedanke an das Wiſſen gebietet uns ſolche Formen des Denkens zu ſetzen, welche den Formen des Seins genügen können, und ſolche Formen des Seins, welche dem Denken die Wahrheit offenbaren. In einer gegenſeitigen Beziehung zu einander, in einem parallelen Verlauf werden wir daher die Geſetze des Denkens und die Geſetze des Seins aufzuſuchen haben. Nach einer ſolchen Verbindung der logiſchen mit der metaphyſiſchen Lehre haben die Verſuche geſtrebt, welche ſeit langer Zeit in der philoſophiſchen Unterſuchung faſt die erſte Stelle eingenommen haben, eine Theorie des Erkennens aufzuſtellen; denn in einer ſolchen wird es darauf ankommen zu zeigen, wie das Denken zum Sein ſich verhält, welches erkannt werden ſoll. Das Erkennen iſt nichts anderes, als das Wiſſen im Werden; wenn es vollendet iſt, ſchlägt es zum Wiſſen um; ich habe erkannt, heißt: ich weiß. Die Erkenntnißlehre beabſichtigt nun in der That daſſelbe, was wir als Grundlage aller philoſophiſchen Unterſuchung anſehn müſſen; um aber ihre Abſicht durchzuführen darf ſie weder von der Logik noch von der Metaphyſik ſich ſcheiden. Die logiſchen Unterſuchungen haben den Verſuchen ſie auszubilden immer nahe gelegen; von der

Metaphyſik dagegen haben ſie nicht ſelten ſich zurückgehalten in der Meinung, daß es ſehr zweifelhaft ſei, ob wir das Sein erkennen könnten. Dieſe Meinung gehört den Richtungen des Scepticismus und des Kriticismus an, welche das bisherige oder das menſchliche Denken zum Maßſtabe der Beurtheilung machen wollen. Daher haben die Verſuche der Erkenntnißlehre die Unterſuchung über den bisherigen Standpunkt der Forſchung und über die Ausrüſtung des Menſchen zum wiſſenſchaftlichen Werke in ihre Forſchung gezogen um hieraus die Schranken unſeres Erkennens entnehmen zu können. Wir haben geſehn, daß dieſe Weiſe der Philoſophie fremd iſt (37; 47 Anm.). Sonſt wenn die Erkenntnißlehre weder auf die beſondere Weiſe des menſchlichen Denkens eingehn, noch die Lehren der Metaphyſik von ſich zurückweiſen wollte, würden wir ihre Abſichten nicht tadeln können. Gegen den Namen, welchen ſie ſich giebt, kann nur bemerkt werden, daß es richtiger iſt ihre Abſicht durch den Namen Wiſſenſchaftslehre auszudrücken, weil das Erkennen nur den Weg, die Wiſſenſchaft aber den Zweck der Philoſophie bezeichnet.

3. Wir erwähnen hierbei noch die weitern Eintheilungen, welche man der Metaphyſik gegeben hat, weil dies zur leichteren Ueberſicht über die folgenden Unterſuchungen dienen wird und den Zuſammenhang der Metaphyſik mit der Logik weiter in das Licht ſetzt. Man theilt die Metaphyſik gewöhnlich ein in die Ontologie, Pſychologie, Kosmologie und Theologie. Die Eintheilung ſchließt ſich an die gewöhnliche Denkweiſe an, iſt aber ohne ſichern Eintheilungsgrund. Dies ſieht man am deutlichſten an der Zuſammenſtellung der beiden erſten Theile. Das Seiende, mit welchem die Ontologie ſich beſchäftigen ſoll, umfaßt ohne Zweifel auch die Seele, den Gegenſtand der Pſychologie. Warum die Seele aus der Menge der ſeienden Dinge herausgegriffen wird, leuchtet nicht ein; welcher Grund aber auch dafür vorhanden ſein möchte, ſo würde doch die Pſychologie nur als ein Theil der Ontologie betrachtet werden können. Derſelbe Grund könnte auch gegen die Abſonderung der Kosmologie und der Theologie von der Ontologie angeführt werden, denn Welt und Gott werden ebenfalls zu dem Seienden gerechnet. Aber daß ſie in einem andern Sinn zu dem Seienden gerechnet werden, als die Seele und andere beſondere Gegenſtände, iſt daraus erſichtlich, daß ſie nichts Beſonderes, ſondern das Allgemeinſte und den allgemeinen Grund des Allgemeinſten bezeichnen. Hiernach werden wir nun wohl die Pſychologie außer Rechnung laſſen dürfen. Sie würde erſt in einer Untereintheilung der Ontologie hervortreten können, in welcher das beſeelte und das unbeſeelte Seiende unterſchieden würden. Nun mag es wohl ſein, daß dieſer Unterſchied von großer

Digitized by Google

wiſſenſchaftlicher Wichtigkeit iſt, aber in der verneinenden Form in welcher er auftritt, wird er nicht bleiben dürfen, wenn er eine poſitive Bedeutung in der Wiſſenſchaft behaupten will; er ſchließt ſich überdies an die Unterſcheidung der Phyſik zwiſchen organiſcher und unorganiſcher Natur an und es wird daher gerathen ſein vorläufig ihn bei den allgemeinen Unterſuchungen über die Formen des Seins und des Denkens zurückzuſtellen und abzuwarten, wo die Stelle für die Unterſuchungen über die Seele im Syſtem der Philoſophie ſich ermitteln laſſe. Anders aber iſt es mit der Unterſcheidung zwiſchen Ontologie, Kosmologie und Theologie; denn alle drei haben es nicht mit beſondern Gegenſtänden zu thun, von welchen wir erwarten müßten, wie ihr Unterſchied von andern ſich uns ergeben werde, die Ontologie vielmehr will die Geſetze erforſchen für alles, was iſt, die Kosmologie faßt die allgemeine Aufgabe der Wiſſenſchaft in das Auge die ganze Welt zu erkennen, die Theologie will alles Seiende auf ihren oberſten Grund zurückführen. Daher kann es bei der Unterſcheidung dieſer Theile der Metaphyſik nur darauf ankommen nachzuweiſen, wie die Gebiete ihrer Unterſuchungen von einander ſich abſondern, obgleich ſie alle derſelben Aufgabe angehören. Hierzu wird nun die Bemerkung dienen, daß die Ontologie den beiden andern Theilen der Metaphyſik darin entgegengeſetzt iſt, daß ſie die allgemeinen Geſetze für das Sein nur in Bezug auf beſondere Dinge unterſucht, wärend Kosmologie und Theologie die Geſammtheit des Seienden oder den geſammten Grund deſſelben zu ihrem Gegenſtande nehmen. Dies iſt nicht allein die gewöhnliche Weiſe, in welcher die Unterſuchungen der Ontologie geführt worden ſind, ſondern auch der einzige Weg, in welchem der Unterſchied dieſer Theile der Metaphyſik aufrecht erhalten werden kann; denn wollte man, an den Namen der Ontologie ſich haltend, alles Seiende ohne Ausnahme ihrem Urtheile unterwerfen, ſo würden Kosmologie und Theologie nur als Theile der Ontologie angeſehn werden können. Halten wir die Ontologie in ihrer beſchränkten Bedeutung feſt, ſo wird ſie alle Geſetze zu erforſchen haben, nach welchen die beſondern Dinge zu denken ſind, in ihren weſentlichen Eigenſchaften, in ihrem Leben, in ihrer Wechſelwirkung; an ſie werden ſich die Formen des gewöhnlichen Denkens in Begriffen und Urtheilen über die beſondern Dinge anſchließen; weil ſie mit der Unterſuchung beſonderer Dinge zu thun haben, pflegen wir ſie die Formen des realen Denkens zu nennen. Mit dieſen Unterſuchungen haben wir es in dieſem Theile unſerer Encyklopädie zu thun und ohne Zweifel ſind ſie das Erſte, auf welches das Unternehmen die Erſcheinung zu erklären ſich zu werfen hat; denn die beſondern Dinge, welche einen Schein auf

einander werfen, ſind als die nächſten Gründe der Erſcheinung zu betrachten; an die Formen des Denkens, in welchen wir ſie erkennen ſollen, haben wir uns zuerſt zu wenden um zu verſuchen, wie weit ſie für die Erklärung der Erſcheinung ausreichen. Daher iſt auch die Ontologie mit Recht an die Spitze der metaphyſiſchen Wiſſenſchaften geſtellt worden und in der Logik unterſucht man mit Recht zuerſt die Begriffe und Urtheile des realen Denkens. Aber werden wir in der Erklärung der Erſcheinung bei dieſen nächſten Gründen ſtehen bleiben können? Schon das gewöhnliche Denken ſucht auch entferntere Gründe auf, wenn es die einzelnen Dinge als Theile oder Glieder des Weltganzen oder als Geſchöpfe Gottes betrachtet und annimmt, daß ſie ihr Weſen, ihr Daſein und ihr Leben in der beſtimmten Weiſe, in welcher ſie ſind und die Erſcheinung bewirken, von dieſen Gründen empfangen haben. Dieſe Anſicht des gewöhnlichen Denkens wird zu prüfen ſein; man wird unterſuchen müſſen, ob ſie in dem Gedanken der beſondern Dinge wiſſenſchaftlichen Halt findet. Die gewöhnliche Eintheilung der Metaphyſik geht davon aus, daß ſie guten Grund hat. Wenn aber dem ſo ſein ſollte, ſo würden wir dadurch über die Gedanken, welche mit der Erkenntniß der einzelnen Dinge ſich beſchäftigen, hinausgeführt werden und von dem realen Sein das tranſcendentale Sein zu unterſcheiden haben. Mit dieſem Namen bezeichnen wir alles, was nicht als den beſondern Dingen anhängend gedacht werden kann, ſondern als Grund der beſondern Dinge gedacht werden muß. Auf dieſem Gegenſatz zwiſchen dem realen und dem transcendentalen Sein beruht daher der Unterſchied der Ontologie von der einen Seite und der Kosmologie und Theologie von der andern Seite. Das gewöhnliche Denken ſucht wohl auch die entfernteren Gründe der Erſcheinungen auf; ſeine Gedanken an Welt und Gott bleiben aber doch nur nebelhaft; ſie ſetzen beide nur voraus ohne einen ernſthaften Verſuch zu ihrer Erforſchung zu machen. Es hat mit der Praxis des gewöhnlichen Lebens zu thun, und dieſe kann weder Gott noch Welt zu ihrem Gegenſtande machen. Daher ſagen wir, daß dieſe entferntern Gründe der Erſcheinung das gewöhnliche Denken überſteigen. Das tranſcendentale Sein wird nun auch ein tranſcendentales Denken fordern. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Formen der Vorſtellung, des Begriffs, des Urtheils welche für einzelne Dinge paſſen, auf die Welt nicht anwendbar ſind. Die Welt kann nicht ſolche unterſcheidbaren Merkmale, nicht ein ſolches Leben und Wirken haben, wie wir ſie von den weltlichen Dingen ausſagen dürfen. Noch weniger würden auf Gott die Formen des Denkens anwendbar ſein. Dieſer Unterſchied zwiſchen Formen des realen und des tranſcendentalen

Denkens hat man auch dadurch ausdrücken wollen, daß man zwischen Begriffen des Verstandes und Ideen der Vernunft unterschied; doch ist dieser technische Ausdruck weder sicher gestellt, noch sprachlich gut begründet. Wir bleiben daher bei der alten Terminologie stehen. An die Stelle der vier Theile der Metaphysik erhalten wir nun zwei Theile, die Lehre vom realen und die Lehre vom transcendentalen Sein, welche Kosmologie und Theologie zusammenfaßt, denn Welt und Gott lassen sich in wissenschaftlichen Untersuchungen nicht trennen, wie wir erst später werden zeigen können. Ebenso unterscheiden wir aber auch zwei Theile der Logik, die Lehre vom realen und die Lehre vom transcendentalen Denken. Nur jene hat man gewöhnlich in der Logik behandelt, obwohl man sich nicht verhehlen konnte, daß Gott und Welt anders gedacht werden müßten als die Vielheit der weltlichen Dinge. Diese Eintheilung liegt unsern Untersuchungen zu Grunde, in welchen zuerst vom realen Sein und realen Denken, dann vom transcendentalen Sein und transcendentalen Denken gehandelt werden wird.

59. Der Gegensatz zwischen dem denkenden Ich und dem gedachten Nichtich, der Außenwelt, welche wir erforschen möchten, beschäftigt nun das Nachdenken fortwährend. In dem denkenden Ich regt sich die Vernunft, welche das Wissen fordert; der Gedanke des Nichtich wird ihr vorgelegt, eine Natur, welche ihr fremd ist. In der Empfindung, einem Naturproceß, welcher ohne Bewußtsein des Grundes in uns sich vollzieht, stellt sich die Natur der denkenden Vernunft zur Seite. Der Gegensatz, welcher sich hiermit aufdrängt, zwischen der Vernunft und der Natur wird aber nur als ein Gegenstand weiterer Forschung uns vorgelegt, ohne daß wir im Stande wären seine Bedeutung wissenschaftlich sogleich zu bestimmen. Denn die Vernunft zeigt sich uns nur im Denken, im Streben nach dem Wissen, hindeutend auf eine weitere Entwicklung, in welcher auch der Gehalt ihres Begriffes uns erst zur Kunde kommen soll; die Natur aber stellt sich dem Denken der Vernunft nur entgegen als ein ihm Fremdes. Ein Wechselproceß zwischen beiden vollzieht sich in unserm Denken, in welchem die Bedeutung beider sich uns erst eröffnen soll. Daher ist es auch keineswegs gesagt, daß die Natur, welche im Gegensatze gegen die denkende Vernunft uns erscheint, etwas

ganz anderes ihrer Wahrheit nach ſein müßte, als die Vernunft. Vielmehr indem wir die Zeichen der Natur in der Erſcheinung empfangen um uns durch ihre Vermittlung mit der Natur zu verſtändigen, ſetzen wir in ihr etwas voraus, was unſerer Vernunft gleichartig und dem Verſtändniß der Vernunft zugänglich iſt. Zu der uns noch fremden Natur können Weſen gehören, welche in ihren Erſcheinungen Vernunft verrathen, wie wir es täglich im ſprachlichen Verkehr mit andern Menſchen erfahren. Andere Zeichen der Natur können uns fremder dünken; aber wir ſind durch nichts Befremdliches in den Erſcheinungen der Natur genöthigt eine völlige Unverſtändlichkeit derſelben anzunehmen. Das Sein alſo, welches ſich unſerm verſtändigen Denken entgegenſetzt, darf nicht als etwas dem Denken völlig Fremdes und Unzugängliches angeſehn werden, wie der Skepticismus meint; die Vernunft, welche nach dem Wiſſen ſtrebt, ſetzt vielmehr voraus, daß ſie die Zeichen der Wahrheit, welche ſie empfängt, werde deuten können, indem ſie auf die Erkenntniß des Seins vordringt, welches ſie uns bezeichnen ſollen. Aber ein Gegenſatz für unſer Denken wird nun allerdings hierdurch zur Sprache gebracht. Unſere Vernunft empfängt die Zeichen der Wahrheit von der Natur; ihr Denken nimmt ſie auf um ſie zu deuten; zwiſchen Empfänglichkeit und Freithätigkeit bewegt ſich ihre Forſchung; von der Empfänglichkeit des Sinnes haben wir das freie Denken zu unterſcheiden, welches die Zeichen deutet. So zerlegen wir unſer Denken in zwei einander entgegengeſetzte Richtungen, indem es auf der einen Seite den Erſcheinungen der Natur ſich zuwendet um das ſinnliche Element in ſich aufzunehmen und von ihm ſich unterrichten zu laſſen, auf der andern Seite die Vernunft aufruft zum Nachdenken über die Erſcheinungen um ſie nicht als unverſtändliche Zeichen in ſich zwecklos fortzuführen. Beide Richtungen muß die Philoſophie anerkennen, indem ſie weder dem Senſualismus noch dem Rationalismus ſich hingeben kann (54); ſie finden ſich aber auch ſchon im Beginn unſeres Forſchens vertreten, indem es die ſinnliche Empfindung als eine Erſcheinung und ein Zeichen der Wahrheit aufnimmt um ſie zu deuten. Die Thätigkeit der

theoretiſchen Vernunft, welche ſich hierbei im Nachdenken über die ſinnlichen Erſcheinungen erzeugt, nennen wir das verſtändige Denken, weil ſie auf das Verſtändniß der Erſcheinungen ausgeht. Das Denken des Verſtandes iſt nichts anderes als die Freithätigkeit der Vernunft in der Erklärung der Erſcheinungen. Mit dieſem Gegenſatze in unſerm ſubjectiven Denken läuft parallel der Gegenſatz im objectiven Sein zwiſchen dem Sinnlichen und dem Ueberſinnlichen; denn vom Sinn wird die ſinnliche Erſcheinung aufgefaßt; wenn dagegen die Vernunft im verſtändigen Denken die Erſcheinung aus ihren Gründen zu verſtehen ſtrebt, ſo erhebt ſie ſich über das Sinnliche und ſchreitet zur Erkenntniß des Ueberſinnlichen fort; denn die Gründe ſtehen der Wiſſenſchaft höher als das von ihm Begründete. Der Gedanke des überſinnlichen Seins bedeutet der Wiſſenſchaft nichts anderes als der Gedanke des Seins, welches der Erſcheinung zu Grunde liegt. Dieſes Sein iſt im Anfange der Forſchung uns unbekannt, durch die Erklärung der Erſcheinungen ſoll es aber bekannt werden. Der geſunde Menſchenverſtand forſcht, wie die Wiſſenſchaft, nach der Erkenntniß des Ueberſinnlichen; der Gedanke deſſelben iſt ihm nicht fremd, vielmehr indem er Ich und Außenwelt unterſcheidet, ſetzt er beide als überſinnliche Gründe der Erſcheinungen und indem er eine Erkenntniß beider ſich anzueignen ſtrebt, ſetzt er die Erkennbarkeit des Ueberſinnlichen voraus.

Sinn und Verſtand, Sinnliches und Ueberſinnliches finden ſich im gewöhnlichen Denken mit einander in beſtändiger Verbindung, indem es den Unterricht der Natur ebenſo ſehr ſucht, als es davon überzeugt iſt, daß kein Unterricht ihm frommen würde, wenn die Vernunft nicht ihre Kräfte zum Lernen, zum Verſtändniß des Unterrichts anſpornte. Weil aber beide im gewöhnlichen Denken unwillkürlich ſich einſtellen und in beſtändiger Miſchung ſich zeigen, unterſcheidet es die Glieder des Gegenſatzes nicht. Das philoſophiſche Nachdenken über unſer wiſſenſchaftliches Geſchäft muß ſie zur Unterſcheidung bringen, wenn nicht Verwirrung über ihre Bedeutung entſtehen ſoll, ſobald ſich das Bewußtſein ihrer Verſchiedenheit regt. Es regt ſich aber, ſo wie der Zweifel erwacht; im Skepticismus ſehen wir die Verwirrung, welche hieraus entſteht, indem er dem Verſtande mistraut und die Erkennbarkeit des überſinnlichen, des wahren Seins leugnen möchte.

Wenden wir zuerſt der objectiven Seite des Gegenſatzes uns zu. Der Zweifel iſt ſehr verbreitet, ob wir in unſerm Denken über das Sinnliche hinauskommen können. Nicht allein der Senſualismus hat die Frage verneint; auch der Kriticismus glaubte Gründe dafür zu haben, daß unſere theoretiſche Vernunft die Erkenntniß ſinnlicher Erſcheinungen nicht überſteigen könnte, und die empiriſche Wiſſenſchaft meinte nicht beſſer vor der Einmiſchung philoſophiſcher Hypotheſen ſich wahren zu können, als wenn ſie auf die Erforſchung der Erſcheinungen ſich beſchränkte. Allen dieſen Anſichten geſellte ſich die Ueberzeugung zu, daß unſer gewöhnliches Denken nur mit ſinnlichen Gegenſtänden zu thun hätte. In der That aber beruht alles dies nur auf einer verworrenen Vorſtellung vom Ueberſinnlichen. Man ſuchte es in der Ferne, bildete ſich die Phantaſie einer überſinnlichen Welt aus, welche in einer unerreichbaren Höhe läge, wärend wir, wenn wir den Gedanken des Ueberſinnlichen rein erhalten in ſeiner wiſſenſchaftlichen Bedeutung, daſſelbe nur ganz nahe und in der Tiefe der Erſcheinungen gegenwärtig finden können. Um dies einzuſehen haben wir nur das Vorurtheil zu überwinden, daß die Dinge, welche der Erſcheinung zu Grunde liegen, als etwas Sinnliches betrachtet werden dürfen. Dies Vorurtheil wird gepflegt, wenn man von ſinnlichen Dingen redet. Es muß verſchwinden, wenn man bedenkt, daß unſer Sinn mit allen ſeinen Werkzeugen nur die Erſcheinungen der Dinge, aber nicht die Dinge ſelbſt, die Dinge an ſich erkennen kann. Wenn man daher von ſinnlichen Dingen redet, ſo will man damit nur ſagen, daß es Dinge ſind, deren Erkenntniß durch ſinnliche Erſcheinungen uns vermittelt wird. Wir ſehen mit Augen kein Ding, ſondern nur die leuchtenden Erſcheinungen des Dinges, nennen das Ding aber ein ſichtbares, weil es uns durch ſichtbare Erſcheinungen zur Kenntniß kommt, noch weniger hören wir eine Perſon, ſondern nur ihre Stimme, ihre Erſcheinungen können wir hören; wir fühlen nur die Härte des Körpers, ſagen aber, daß wir den Körper gefühlt hätten. Dergleichen Abkürzungen oder bildliche Ausdrücke der Rede dürfen den richtig deutenden Verſtand nicht täuſchen und zu dem Irrthum verleiten, daß wir Dinge ſähen, hörten, fühlten oder irgendwie ſinnlich empfänden. Kein äußeres Ding wird von uns empfunden, und ebenſo wenig das innere Ding, das Ich; denn nur die augenblicklich gegenwärtige Erſcheinung unſeres Ich, ſeinen Schmerz, ſeine Luſt, empfinden wir (Vergl. 58 Anm. 1). Freilich pflegt man oft von Dingen zu reden, welche keine Dinge ſind, und ſo kann auch dieſer Beweis zweideutig erſcheinen. Wenn man aber an die wahren Dinge denkt, die Dinge an ſich, die Subſtanzen oder Träger der Erſcheinung, ſo ſollten ſchon die Unterſuchungen

des alten Dogmatismus über die Substanz bis auf Locke und Kant herab gezeigt haben, daß wir dieſe wahren Dinge nicht ſinnlich empfinden, aber ſie zu den Erſcheinungen hinzuzudenken nicht unterlaſſen können. Ueberlegt man ſich weiter, was zu den überſinnlichen Gründen der ſinnlichen Erſcheinung gehört, ſo wird man nur immer mehr davon ſich überzeugen, daß wir in unſern Gedanken unwillkürlich und unaufhörlich mit dem Ueberſinnlichen verkehren. Die Thätigkeiten der Dinge, welche die Erſcheinungen hervorbringen, und ihre Geſetze tragen die beiden Merkmale an ſich, durch welche das Ueberſinnliche vom Sinnlichen ſich unterſcheidet, ſie ſind Gründe der Erſcheinungen und werden nicht empfunden, ſondern gedacht. Hume's ſkeptiſche Ueberlegungen hätten darüber belehren können, daß wir keine Urſache ſinnlich erkennen; die Urſachen gehören eben auch dem Ueberſinnlichen an. Die Stimme eines Andern höre ich; die Kraft, welche in dieſer Erſcheinung ſich verkündet, den Gedanken, den Willen, welchen die Worte mir offenbaren, kann ich nicht ſinnlich empfinden; ich denke ſie aber und habe damit einen überſinnlichen Grund der Erſcheinung gedacht. Wenn ich meine eigenen Vorſtellungen beurtheile, ſo habe ich zwar eine ſinnliche Empfindung dieſer Vorſtellungen, aber die Beweggründe, die Gedanken und den Willen, welche ſie hervortreiben, empfinde ich nicht, nur das Nachdenken meines Verſtandes bringt ſie zu Tage. Wenn man dieſe weite Bedeutung des Ueberſinnlichen bedenkt, ſo wird man durch kein Bedenken des Skepticismus, der Kritik oder der empiriſchen Wiſſenſchaft ſich abhalten laſſen in das Gebiet des Ueberſinnlichen ſich einzulaſſen, welches nur der Blick auf ſeine äußerſten Höhen mit einem myſtiſchen Dunkel umgeben hat. Keine Wiſſenſchaft, welche ihre Gedanken muſtert, kann ſich der Erkenntniß des Ueberſinnlichen entſchlagen, denn ihre Gedanken und Beweggründe liegen ſelbſt im Gebiete des Ueberſinnlichen. Im täglichen Verkehr haben wir mit ihm zu ſchaffen, wenn wir die Erſcheinungen von den Dingen, welche erſcheinen, unterſcheiden und die Beweggründe für Gedanken und Worte in Ueberlegung nehmen. Wenden wir uns nun zu der ſubjectiven Seite dieſes Unterſchiedes, ſo werden die Bedenken, ob der Verſtand das Ueberſinnliche erforſche, ſchon durch unſere ſo eben angeſtellte Beobachtungen größtentheils beſeitigt ſein. Der gemeine Menſchenverſtand kann nicht unterlaſſen an Dinge, an Urſachen, an Thätigkeiten, welche die Erſcheinungen begründen, zu denken und ein Verſtändniß des Ueberſinnlichen zu ſuchen. Wir haben aber hier mit einem Sprachgebrauche zu kämpfen, welcher in den Unterſuchungen der Philoſophen zu vielen Verwirrungen geführt hat. Man hat ſich gewöhnt den Verſtand für beſchränkt zu halten und noch ſonſt andere Vorwürfe ihm zu

machen um dagegen die Vernunft zu erheben oder wohl gar dem kalten Verſtande das warme Herz oder Gemüth als eine beſſere Erkenntnißquelle zur Seite zu ſetzen. Solche Einwendungen gegen den Verſtand bedürfen der Begründung. Die kalte Ueberlegung des Verſtandes kann ihn nur für das wiſſenſchaftliche Geſchäft empfehlen; wie ſehr wir die Wärme des Herzens oder des Gemüths achten mögen, ſo ſoll ſie doch unſer unparteiiſches Urtheil in der Erwägung der wiſſenſchaftlichen Gründe nicht trüben; die Intereſſen des Herzens werden erſt ſelbſt einer Prüfung unterworfen werden müſſen, ob ſie lauter ſind, und alsdann werden ſie, nachdem ſie der Verſtand hat billigen müſſen, auch dieſen ergreifen. Sonſt führen ſie zum Myſticismus. Der Verſtand iſt ſo wenig beſchränkt, daß wir ihn ſeine Forſchungen immer weiter treiben ſehen und niemand das Ende derſelben ermeſſen kann; ſo lange das Verſtändniß der Erſcheinungen noch nicht erſchöpft iſt, bis auf den letzten Grund, wird ſeine Forſchung nicht beendet ſein. Sehr mit Unrecht ſetzt man die Vernunft dem Verſtande zur Seite, als wenn ſie durch das Gebiet ihrer Gedanken das Gebiet des Verſtandes beſchränken könnte, da doch der Verſtand vielmehr vernünftig denkt und zu der Vernunft gehört, welche alle richtige und zweckmäßige Gedanken leitet (35 Anm. 1.) Vernunft und Verſtand unterſcheiden ſich nur wie die allgemeine und die mehr beſondere Kraft. Die Vernunft iſt praktiſch und theoretiſch; die theoretiſche Vernunft nimmt auch die Sinnlichkeit mit in ſich auf, indem ſie die Erſcheinungen vernimmt; der Verſtand will nur verſtehn, iſt nur theoretiſch und nur in ſeinen Anwendungen kann er praktiſch genannt werden; die ſinnliche Empfänglichkeit ſchließt er nicht in ſich, ſondern nachdem die theoretiſche Vernunft die Erſcheinungen vernommen hat, ſtellt ſeine Thätigkeit ſich ihnen gegenüber und ſucht ſie zu erklären. So können wir in ihm nur eine Seite der vernünftigen Thätigkeit erblicken. Bei dieſer Unterſcheidung des Verſtandes von der Vernunft haben wir es jedoch mit einem Sprachgebrauche zu thun, von welchem wir eingeſtehn müſſen, daß er zweifelhaft iſt. Die Sache, auf welche es ankommt, iſt allein, daß wir zwei Thätigkeiten in unſerm Erkennen unterſcheiden müſſen und für beide eine Kraft in uns zu ſuchen haben, welche ſie in uns vollzieht. Die eine Thätigkeit iſt das Empfangen der Erſcheinungen, wir ſchreiben ſie unſerer Sinnlichkeit zu, unſerer ſinnlichen Vernunft, die andere iſt die Freithätigkeit unſeres Nachdenkens in der Erklärung der Erſcheinungen; ſie beſchäftigt ſich mit dem Verſtändniß derſelben; ſie fällt der verſtändigen Vernunft zu. Zwiſchen dieſen beiden Seiten der vernünftigen Thätigkeit und ihren Kräften iſt ein Gegenſatz wie zwiſchen Empfänglichkeit und Freithätigkeit, dieſen Gegenſatz darf man

nicht ſtören, wie es geſchieht, wenn man zu Sinn und Verſtand noch eine dritte Quelle der Erkenntniß hinzufügt. Die Reinheit unſeres Gegenſatzes zu bewahren darauf zwecken unſere Bemerkungen ab, welche der weit verbreiteten Annahme ſich entgegenſetzen, daß wir außer Sinn und Verſtand noch einer beſondern Vernunft bedürften für unſer Denken, einer Vernunft, welche ſich nicht in Empfänglichkeit oder in Freithätigkeit äußerte. So wie erkannt worden iſt, daß der Sinn das Sinnliche, der Verſtand das Ueberſinnliche erkennen läßt, wird ſich kein weiteres Bedürfniß für unſer Erkennen herausſtellen.

60. Die Erklärung der Erſcheinung unternimmt der Verſtand im Streben nach dem Wiſſen ſogleich. Die Gründe der Erſcheinung denkt er zu ihr hinzu. Aber nicht ſogleich werden ſie ihm ſich vollſtändig eröffnen. Da die Erſcheinungen im Zuſammenhang unter einander ſtehen und keine ohne die andern genügend erkannt werden kann (44 Anm.), ſieht ſich der Verſtand in eine Reihe von Unterſuchungen verwickelt, in welchen er nur allmälig zu ſeinem Zweck gelangt. Aber die Mittel, welche ihm zu Gebote ſtehen, ſucht er doch ſogleich in Anwendung zu ſetzen und von dem Gedanken an das Wiſſen geleitet, erſtreckt er ſogleich ſeine Gedanken nach allen Seiten, welche im Grunde der Erſcheinung als verſchiedene Gründe ſich unterſcheiden laſſen. Daher kommen auch alle die Thätigkeiten, welche wir in der Wiſſenſchaft für die Erklärung der Erſcheinungen anwenden, ſchon beim Beginn des Denkens in der gemeinen Meinung vor. Aber obgleich ſie ein Ganzes bilden, welches zu gleichzeitiger Entwicklung kommt und ſchon auf der niedrigſten Stufe des Denkens in allen ſeinen Theilen ſich angelegt findet, müſſen wir doch Unterſchiede in dieſem Ganzen machen, welche den Fortſchritt vom Ausgangspunkte zum Endpunkte bezeichnen. Der Stoff zur Erkenntniß der Gegenſtände wird unſerm Denken gegeben; wir können keinen Gegenſtand erkennen, welcher uns nicht erſchienen iſt; unſer vernünftiges Denken hat dieſen Stoff nach ſeinen Zwecken zu formen (49 Anm.). Die vollendete Form der Erkenntniß, im Gedanken an das Wiſſen, ſtellt ſich uns ſogleich beim Beginn des Denkens dar und daher werden auch ſogleich alle Geſchäfte zur

Herſtellung derſelben in Angriff genommen; aber nur allmälig kann ſie aus der rohen Maſſe herausgearbeitet werden und auch hierbei iſt die Vertheilung der Arbeiten nicht zu umgehen. Zuerſt wird ſich die künftig zu gewinnende Geſtalt nur im rohen Umriß darſtellen, nur angedeutet; dann werden einzelne Theile derſelben vorzugsweiſe ausgeführt werden. Es kann hierin Willkür ſich geltend machen, auf welche wir keine Rückſicht zu nehmen haben, aber für den Verlauf des ganzen Werkes wird ein planmäßiges Fortſchreiten unentbehrlich ſein nicht allein für den Einzelnen, ſondern auch für das Allgemeine. Es werden ſich dabei Stufen des Fortſchreitens herausſtellen, in welchen das früher Gewonnene feſtgehalten und durch neue Erfolge des Nachdenkens bereichert wird. Eine Verbindung mehrerer Gedanken zu einem Ergebniß, zu einem Gedanken iſt hierbei anzuerkennen. Hierauf beruht es, daß wir eine Mehrheit der Formen unſeres Denkens und des Seins zu unterſcheiden haben, welche ſich mit einander in Gemeinſchaft fortbilden, aber nach einander in der Erklärung der Erſcheinungen hervortreten, weil die eine vor der andern unſer Nachdenken in Anſpruch nimmt. Es bezeichnen dieſe Formen Stufen in der Erklärung der Erſcheinungen, welche in einer geſetzmäßigen Folge erſtiegen werden müſſen in der beſondern Ausarbeitung der Formen, obgleich die eine ohne die andere nicht gedacht werden kann und eine jede von ihnen ihre Bedeutung nur als ein Glied der ganzen Stufenleiter hat. Dieſe Formen treten ſchon in der gemeinen Meinung auf, doch nur in der Ahnung des Zwecks und ihrer Bedeutung für ihn, daher auch nicht in ſicherer Unterſcheidung; die Aufgabe des philoſophiſchen Nachdenkens über die Uebung unſeres Denkens iſt es ſie in ihrer geſetzmäßigen Folge zu erkennen und zu zeigen, welche Stelle eine jede von ihnen einnimmt in der Erklärung der Erſcheinungen und in der Verwirklichung des Wiſſens. Dies hat die teleologiſche Methode der Philoſophie zu leiſten (49). Von der Erſcheinung ausgehend wird ſie zu zeigen haben, wie wir ſtufenweiſe zu ihrer Erklärung gelangen ſollen. In der Erſcheinung liegt die allgemeine Aufgabe das Unbewußtſein ihres Grundes, mit welchem ſie behaf-

tet ist, zum Bewußtsein zu erheben, und das Bewußtsein des Grundes zum Wissen zu bringen. Um diese Aufgabe zu lösen denkt die Vernunft zuerst den Grund der Erscheinung im Allgemeinen zu ihr hinzu; dies genügt aber nicht, weil er nur in unbestimmter Weise sich zeigt; im Einzelnen muß sein Gedanke zu bestimmterer Form ausgearbeitet werden; dies wendet die Untersuchung den einzelnen Gründen der Erscheinung zu, welche nun erst in bestimmter Gestalt sich darstellen. Aber so wie unser Nachdenken eine dieser Gestalten zur Lösung der Aufgabe herbeigezogen hat, muß es auch zur Vergleichung des so gewonnenen Gedankens mit dem allgemeinen Zweck, dem Wissen, zurückkehren; diese Vergleichung zeigt, daß der einzelne Grund der Aufgabe nicht genügt; eine neue Aufgabe ergiebt sich hieraus, zur Ergänzung des mangelhaften Grundes einen andern Grund herbeizuziehn; ist dieser vom Nachdenken gefunden worden, so wird er wiederum mit der Aufgabe verglichen und ungenügend befunden, weil er nur als neuer einzelner Grund dem andern sich zur Seite stellt; das Nachdenken eröffnet wieder eine neue Aufgabe und die Lösung führt zu neuer Ergänzung. So muß das philosophische Denken fortschreiten in einer Reihe von Entdeckungen der in der Erscheinung verborgenen Gründe. Es kann nur enden, nachdem es die besondern Gründe erschöpft hat, mit der Zusammenfassung aller dieser Gründe zu einem gemeinschaftlichen Ergebniß, zu einem Wissen des allgemeinen Grundes, welcher aber besondere Gründe in sich schließt. Dieses Ende jedoch liegt der Uebung des gewöhnlichen Denkens fern; eine Ahnung desselben schwebt ihr wohl vor; aber ihr nächstes Geschäft ist die Erklärung der Erscheinungen aus ihren besondern Gründen, auf welche auch die Philosophie zuerst ihr Augenmerk zu richten hat, wenn sie zeigen will, wie wir in gesetzmäßiger Folge durch die Formen des Denkens und des Seins hindurchgehend die Aufgabe der theoretischen Vernunft zu lösen haben.

Der Denkweise, welche nur die Erscheinung des Denkens zur Sprache bringen möchte, pflegt es Schwierigkeit zu machen, wie eine wahre Vereinigung von Gedanken möglich sei. Eine

Erſcheinung ſchließt die andere aus; die Empfindung der Luſt iſt nicht vereinbar mit der Empfindung der entgegengeſetzten Unluſt, wenn wir aber den Gegenſatz zwiſchen Luſt und Unluſt denken, müſſen wir beider Gedanken zugleich haben. Der Senſualismus hat daher behauptet, daß wir zwei oder mehrere Gedanken in demſelben Augenblick dächten, wäre nur ein Schein, welcher aus der ſchnellen Folge der Gedanken ſich uns ergäbe, weil wir die verſchiedenen Momente dieſer Folge nicht zu unterſcheiden vermöchten, und die Kunſt des wiſſenſchaftlichen Denkens, welche viele Gedanken zuſammenzufaſſen verlangt, beſtände nur in der Fertigkeit des Rechnens, welche ſchnell ſummirt. Auf die Erfahrung kann ſich dieſe Anſicht nicht berufen, denn ſie ſucht die Erfahrung aus der Zurückführung derſelben auf ihre kleinſten Elemente zu erklären. In unſerer Erfahrung meinen wir zwei Einheiten zuſammenzudenken in derſelben Zeit, wenn die Zahl 2 von uns gedacht wird; der Senſualismus will uns belehren, daß wir die erſte Einheit nicht mehr denken, wenn die zweite Einheit gedacht wird. In der Wiſſenſchaft wollen wir Beweiſe führen, die Kraft der Beweiſe kann uns aber in den Folgerungen nicht gegenwärtig ſein, wenn die Grundſätze uns nicht gegenwärtig ſind, auf welchen ſie beruhen; wir wollen die Erſcheinung erklären und in ihrer Erklärung muß uns der Gedanke der Erſcheinung noch gegenwärtig ſein, obgleich wir zu dem Gedanken ihres Grundes fortgeſchritten ſind, denn ſonſt könnten wir dieſen Gedanken nicht als die Erſcheinung erklärend anſehn. So fordert unſer wiſſenſchaftliches Denken eine wahre Vereinigung mehrerer Gedanken zu einem Gedanken und auch die gemeine Meinung hofft ſie erreichen zu können, indem ſie aus Grundſätzen Folgerungen zieht und die Erſcheinung zu erklären ſucht; die entgegengeſetzte Anſicht aber führt vom Senſualismus ausgehend zum äußerſten Skepticismus. Die Forderung, daß ein Gedanke mehrere andere Gedanken in ſich ſchließen und in demſelben Momente der Zeit ſich gegenwärtig erhalten könne, beruht auf dem Gedanken des Fortſchreitens im Wiſſen, ohne welchen die Vernunft nicht an ihr theoretiſches Werk gehen kann; denn hätte ſie nicht die Hoffnung, daß ſie durch das Denken fortſchreiten könnte im Wiſſen, ſo würde ſie alle ihre Mühe für zwecklos halten und mit dem Bewußtſein der gegenwärtigen Erſcheinung ſich begnügen müſſen, wozu der folgerichtige Senſualismus und Skepticismus in der That getrieben wird. Das Fortſchreiten im Wiſſen aber, welches die gemeine Meinung und der wiſſenſchaftliche Forſcher fordern, ſetzt in ſeinem Gedanken voraus, daß wir in ihm mehr Wiſſen gewinnen, als wir zuvor hatten; das früher Gewußte darf in ihm nicht vergangen und verloren ſein, es muß in ihm bewahrt bleiben und mit ihm muß ein

neues Wiſſen ſich vereinigt haben, in einem Gedanken mehrere Gedanken umfaſſend. Dieſer Annahme folgt ein jeder Gedanke an den Gradunterſchied; der höhere Grad ſchließt den niedern Grad in ſich; die höhere Stufe des Denkens hat die niedere Stufe verlaſſen, bewahrt aber ihren Gehalt. Wir werden hierbei den Unterſchied zwiſchen dem Gedanken und dem ſprachlichen Ausdruck deſſelben nicht unbeachtet laſſen können. In dieſem ſpricht ſich jeder Gedanke in aufeinanderfolgenden Lauten aus und ein Theil der Beweiſe, welche der Senſualismus für ſeine Anſicht vom Denken vorgebracht hat, iſt daher auch von der Sprache hergenommen worden. So wie die Laute der Sprache, meinte man, zeitlich einander folgen, ſo wäre es auch mit den ihnen entſprechenden Gedanken. Demnach würden wir nicht die Laute eines Wortes, nicht die Worte eines Satzes, noch viel weniger die Zuſammenfügung einer langen Rede oder einer Schrift zu einem Gedanken zuſammenfaſſen können. Die Sprache iſt aber eben nur die Erſcheinung des Denkens und das werden wir bald bei Unterſuchung unſeres wiſſenſchaftlichen Geſchäfts bemerken, daß in der Erſcheinung ſich alles auseinanderlegt, was im Denken zuſammengezogen, was endlich zu dem einen Acte des Wiſſens vereinigt werden ſoll; zu dem einen Zwecke bedürfen wir vieler Mittel. Auf dieſes Verhältniß haben wir nun auch die vielen Formen des Denkens und des Seins, mit welchen wir uns in der Wiſſenſchaftslehre beſchäftigen müſſen, in ihrem Verhalten zum Wiſſen zurückzubringen; ſie ſind alle Mittel um zu dem einen Wiſſen der Wahrheit zu gelangen; ſie bilden nur Stufen, durch welche wir zum Zweck emporſteigen ſollen. Als ſolche tragen ſie auch etwas Vergängliches an ſich, was an die Erſcheinung erinnert, von welcher ſie ausgehn, Ueberbleibſel und Spuren der Erſcheinung. Man kann ſie daher als Erſcheinungen und Offenbarungen unſerer Vernunft betrachten. Von der reinen Erſcheinung, dem rein Vergänglichen werden wir ſie jedoch unterſcheiden müſſen und ſie daher auch nicht blos als reine Mittel zu betrachten haben; ſie ſtehen aber in der Mitte zwiſchen dem reinen Mittel und dem reinen Zweck als Formen für das Fortſchreiten im Wiſſen. Ein ſolches Mittleres zwiſchen Zweck und Mittel werden wir wohl für unſer vernünftiges Leben anerkennen müſſen, welches allmälig zu ſeinem Zwecke gelangt, aber nur ſtückweiſe nicht ſogleich im Ganzen ihn ergreift; das abſolute Gut ſoll es in einer Folge von Gütern ſich aneignen, welche als Mittel zum höchſten Gut betrachtet werden müſſen, aber doch ſchon etwas vom höchſten Gut verwirklichen. Wir pflegen ſolche Güter relative Güter zu nennen und ſo werden wir auch ein relatives Wiſſen von dem abſoluten Wiſſen unterſcheiden dürfen. Relatives Wiſſen kann das Fortſchreiten im Wiſſen ge-

währen, weil das, was in ihm erkannt wird, festgehalten werden soll auch noch im absoluten Wissen als eine Stufe der Erkenntniß, welche dem höchsten Grade der Erkenntniß nicht fehlen darf; aber das absolute Wissen giebt es nicht ab. Daher werden wir auch die Formen für das Fortschreiten im Wissen noch mit Schwächen behaftet finden. Sie lassen etwas von der Wahrheit entdecken, aber das Ganze derselben können sie nicht bieten. Die Entdeckungen, welche sie machen, sind nicht allein Offenbarungen, sondern auch Verständniß der Offenbarungen. Sie enthüllen das Geheimniß, welches in der Erscheinung liegt, und müssen als solche im absoluten Wissen bleiben. Wir haben also in ihnen Gedanken zu sehen, welche indem sie Mittel zu weiterm Fortschreiten bieten doch auch schon etwas vom Zweck in sich tragen. In dieser ihrer Stellung liegt es, daß sie Sicherheit geben, aber auch auffordern weitere Sicherheit zu suchen. Nur in solchen fortschreitenden Entdeckungen kann sich die Methode der Philosophie bewegen. Die Lösung der Fragen, welche die Erscheinung in ihrer Beziehung zum Gedanken an das Wissen uns vorlegt, kann nur dadurch geschehen, daß wir in diesem Gedanken immer von neuem andere Anforderungen an die Vernunft gestellt sehen, welche bisher noch nicht erfüllt worden sind, und nun das freie Denken zur Entdeckung des Verborgenen sich anstrengt. Wie dieses freie Denken in dem Gewirr der Erscheinungen sich regt, anscheinend planlos, aber doch nach einem bestimmten Gesetze, werden wir so einfach als möglich zuerst in den Hauptzügen uns zu entwickeln suchen müssen, uns anschließend an die Denkweise der gemeinen Meinung, um erkennen zu lassen, daß in ihr die Vorübungen für das wissenschaftliche Denken und für die Philosophie liegen.

61. Für das Denken, welches von der Erscheinung geweckt das Wissen sucht, eröffnet sich sogleich der Blick in einen unendlichen Raum des Unbekannten. Auch die gewöhnliche Meinung kann sich diesem Blick nicht versagen. Die allgemeine Wahrheit schwebt ihr vor als der dunkle Hintergrund für alle die besondern Gedanken, welche sie an das Licht zieht. Aber die besondere Erscheinung fesselt sie; sie erkennt, daß sie das Allgemeine sich nur erhellen kann, wenn sie das Besondere, welches ihm angehört, zur Erkenntniß bringt. Die Erscheinung liegt als Aufgabe vor uns. Sie muß ihren Grund haben, ja ihre Gründe. Denn mit einem Grunde kommen wir für die Erklärung der Erscheinung nicht aus. Der Gegen-

ſtand, von welchem ſie ein Zeichen giebt, erſcheint in ihr, d. h. ſeine Wahrheit verkündet er, aber nicht ungetrübt, ſondern mit Schein behaftet. Ein anderer oder mehrere andere Gegenſtände müſſen dieſen Schein auf ihn werfen, denn er muß ſeinen Grund haben ſo gut wie die Wahrheit, welche die Erſcheinung vom Gegenſtande zu erkennen giebt. So ſehen wir uns in der Erklärung der Erſcheinung ſogleich in die Mitte von vielen Gegenſtänden geſtellt, welche unſer Denken beſchäftigen. Sie werden als beſondere Gegenſtände gedacht werden müſſen im Gegenſatz gegen die allgemeine Wahrheit, deren Erkenntniß als Zweck uns vorſchwebt; wir werden ihnen ihre Stelle in dieſer anweiſen müſſen. Sie ſtellt ſich uns im Gegenſatze zwiſchen Ich und Nichtich dar, welche beide wir als beſondere Gegenſtände unſeres Nachdenkens betrachten und in ihrer wechſelſeitigen Beziehung denken müſſen (58). Die Empfindung, welche uns die Erſcheinung bringt, können wir nur aus dem Verkehr des empfindenden Ich und der die Empfindung erregenden Außenwelt erklären. Beide ſtellen ſich als Gegenſtände dar, welche in ihrer Wahrheit von einander unterſchieden werden und unterſchieden bleiben müſſen, als beſondere Gegenſtände. Den Gegenſtänden jedoch, welche wir ſo in ihrer Beſonderheit zu denken haben, werden wir nicht alle Allgemeinheit abſprechen dürfen; denn im Gegenſatz gegen die beſondere Erſcheinung, in welcher ſie uns jetzt vorkommen, iſt jeder von ihnen ein Allgemeines. In dieſer Erſcheinung tritt uns das Ich nur gegenwärtig entgegen und verräth ſeine Empfänglichkeit für den ſinnlichen Eindruck; darin iſt ſeine Wahrheit nicht erſchöpft; es wird noch viele Zeichen ſeines Seins uns verrathen müſſen, ehe wir deſſen Wahrheit für erſchöpft halten können. Ebenſo verräth auch der äußere Gegenſtand nur etwas von ſeiner Wahrheit; viele andere Erſcheinungen deſſelben Gegenſtandes werden hinzutreten müſſen, wenn wir ſie ganz aus ihren ſinnlichen Zeichen erkennen ſollen. Daher muß der Gedanke eines jeden beſondern Grundes der Erſcheinung den Sinn vieler Erſcheinungen in ſich begreifen und wir nennen ihn deswegen einen Begriff, den Begriff eines beſondern Gegenſtandes. Dieſer Begriff ſoll uns aber im Gegenſatz gegen

die vergängliche Erſcheinung eine bleibende Wahrheit darſtellen, einen Grund, welcher durch viele vergängliche Erſcheinungen hindurchgeht, in ihnen derſelbe bleibt, obwohl er in wechſelnden Erſcheinungen ſich offenbart. Den Gegenſtand des beſonderen Begriffes nennen wir ein beſonderes Ding oder eine Subſtanz nach einer in der Philoſophie üblich gewordenen Terminologie. Der Gedanke deſſelben bezeichnet uns das Subject, von welchem wir die Erſcheinung ausſagen, welches die Erſcheinung tragen ſoll als ihr Grund. Die gewöhnliche Meinung weiß von vielen ſolchen beſondern Dingen zu reden, von welchen ſie verſchiedene Erſcheinungen ausſagt; die Erſcheinungen aber ſind nur Zeichen dieſer Subjecte und ſo lange man ihre Erſcheinungen erkannt, aber noch nicht zu deuten gewußt hat, bleiben die Subjecte unbekannt und bezeichnen nur die Aufgabe unſeres Nachdenkens ihre Wahrheit oder, wie wir uns ausdrücken, ihr Weſen zu erkennen. Ihr Begriff ſoll dies Weſen darſtellen. Daher haben wir es als die erſte Stufe in der Erklärung der Erſcheinungen und in der Erkenntniß des Ueberſinnlichen anzuſehn den Begriff oder das Weſen der beſondern Dinge zu denken, welche der Erſcheinung zu Grunde liegen.

1. Bei dieſem erſten Schritt in der Erforſchung der Gründe tritt uns ſchon der Gegenſatz zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern entgegen. Da wir nur durch Unterſcheidung und Verbindung denken können, muß dieſer Gegenſatz alles unſer Denken begleiten und wir haben ihn daher ſchon an vielen Stellen unſerer bisherigen Unterſuchung anziehen müſſen. Der Streit, welcher über ihn erhoben worden iſt, kann nur ſeine Bedeutung, nicht die Nothwendigkeit ihn anzuerkennen betreffen. Nach der einen Seite zu hat man die Bedeutung des Allgemeinen, nach der andern Seite zu die Bedeutung des Beſondern zu ſchwächen geſucht. Da die Wiſſenſchaft vorherſchend auf allgemeine Lehren ausgeht, ſchien das letztere in ihrem Intereſſe zu liegen und ſo iſt geſchehen, daß in ihren Ueberlegungen oft die Wagſchale nur zu ſehr zum Vortheil des Allgemeinen ſich neigte. Nicht allein die allgemeinen Ideen der Vernunft, ſondern auch die allgemeine Natur ſind aufgerufen worden um die Herrſchaft über alles an ſich zu bringen, die allein gültige Wahrheit ſich anzumaßen, ſo daß den beſondern Dingen nichts anderes übrig blieb als nichts vermögende

und nichts bedeutende Sklaven der allgemeinen Nothwendigkeit zu ſein. Dagegen hat ſich in einer heilſamen Gegenwirkung die praktiſche Denkweiſe erhoben, welche es immer nur mit der Wirkung zu thun hat zwiſchen beſondern Dingen, denn das Handeln geht vom Individuum aus und auf andere beſondere Dinge über, die freie Selbſtändigkeit des handelnden Subjectes kann es nicht aufgeben. In der Denkweiſe des geſunden Menſchenverſtandes iſt man alsdann dazu verführt worden die Wahrheit des Allgemeinen und damit ſeine Macht über das Beſondere zu leugnen. Doch läßt ſich leicht bemerken, daß beide äußerſte Richtungen nicht folgerichtig haben durchgeführt werden können; ihr Streit liegt mehr in Worten, als in Gedanken. Die Lehre, welche die Wahrheit des Allgemeinen behauptet, hat man mit dem Namen des Realismus bezeichnet; man will damit ausdrücken, daß die allgemeinen Begriffe oder das Allgemeine ſchlechthin nicht weniger volle Wahrheit hätten, als die beſondern Dinge (res) und ſchon dieſer Ausdruck kann darauf hinweiſen, daß man auch den letztern ihre Wahrheit nicht abſprechen wollte, vielmehr davon ausging, daß ihre Wahrheit uns zuerſt oder am kräftigſten einleuchte und die Wahrheit des Allgemeinen ihr nur gleichgeſetzt werden ſollte. Es wird alſo nur als eine Uebertreibung des Realismus angeſehn werden können, wenn man weiter fortſcheitend zu der Meinung kam, daß die beſondern Dinge nur Erſcheinungen des Allgemeinen wären. Dem haben wir die oben entwickelten Sätze entgegenzuſtellen, daß wir Empfindung und Erſcheinung nur aus dem Aneinanderſcheinen verſchiedener, alſo beſonderer Dinge oder Subjecte der Erſcheinung erklären können. Hätte nur das Allgemeine Wahrheit, ſo würde es niemanden, auch nicht ſich ſelbſt erſcheinen können, ſondern ſich in ſeiner ungebrochenen Macht und vollen Wahrheit offenbaren. Die Wahrheit des Allgemeinen aber wird eine andere ſein als die Wahrheit der beſondern Dinge, ſelbſt wenn dieſe dazu beſtimmt ſein ſollten die allgemeine Wahrheit in ſich aufzunehmen. Daher wird es Gefahr haben die eine der andern gleichzuſetzen. Dieſe Gefahr hat ſich gemeldet, als man die Allgemeinheiten in unſerm Denken beſondere Dinge nannte oder das Allgemeine ſchlechthin als das Subjekt der Erſcheinung betrachtete. Gegen dieſe Bezeichnungsweiſe oder dieſe Anſicht hat die entgegengeſetzte Lehre mit Recht Einſprache gethan; die Wahrheit des Allgemeinen wird in anderer Weiſe zu denken ſein als die Wahrheit der beſondern Dinge. Hieraus hat man aber ſchließen wollen, daß die Allgemeinheiten in unſerm Denken gar keine wahre Dinge bezeichneten, ſondern nur Gedankendinge, leere Namen, welche in der abſtracten Bezeichnung der beſondern Dinge unſerer Sprache ſich aufdrängten. Dieſe Lehre hat ſich daher ſelbſt den Namen

des Nominalismus beigelegt. Daß ſie im polemiſchen Eifer zur Uebertreibung geführt wird, läßt ſich kaum verkennen. Bei den leeren Namen, welche unſere Sprache in Gebrauch ſetzen ſoll, wird ſie wohl etwas denken. Um Gedankendinge, Hirngeſpinnſte auszudrücken ſind dieſe Namen nicht erfunden worden, welche die Wiſſenſchaft beſtändig zu ernſteren Zwecken anwendet, als um die Phantaſie zu nähren. Darüber wird man allerdings in Zweifel ſein dürfen, ob man das Allgemeine ein Ding nennen ſoll, und hierin zeigt ſich, daß der Streit zwiſchen Realismus und Nominalismus möglicher Weiſe nur um den paſſenderen Sprachgebrauch ſich drehen kann; aber wenn wir auch aufgeben müßten von der Dingheit oder Realität des Allgemeinen zu reden, ſo würden wir doch dadurch nicht genöthigt werden auch ſeine Wahrheit ihm abzuſprechen. Wir entſchlagen uns aller Berückſichtigung beſonderer Erfahrungen, welche Arten und Gattungen bezeugen als Mächte ſo gewaltiger Kraft, daß ſie die einzelnen Dinge zum Gehorſam gegen ihr allgemeines Geſetz zwingen; dieſe Erfahrungen werden die empiriſchen Wiſſenſchaften für die Realität des Allgemeinen geltend machen; unſer philoſophiſcher Beweis beruft ſich nur auf das Verhältniß, in welchem wir die beſondern Dinge zum Allgemeinen zu denken haben, wenn wir ſie als Gründe der Erſcheinungen betrachten. Dabei ſind zwei Punkte zu beachten. Zuerſt würde es uns nichts helfen nur die Wahrheit der beſondern Dinge zuzugeſtehn, wenn wir die Wahrheit des Allgemeinen ohne Ausnahme leugnen wollten, denn das beſondere Ding iſt ſelbſt ein Allgemeines, weil es Grund vieler Erſcheinungen iſt, wie wir geſehn haben. In jeder beſondern Erſcheinung erweiſt es ſich als ein beſonderer Grund, indem es dieſelbe begründen hilft, und umfaßt alſo eine Reihe von Gründen als ein allgemeiner Grund. Alsdann haben wir aber auch den Zuſammenhang zu bedenken unter den beſondern Dingen oder, wie wir geſagt haben, den Hintergrund, auf welchen ſich jedes beſondere Ding abzeichnet. Daß die einzelnen Dinge an einander ſcheinen, Ich und Nichtich gemeinſchaftlich die Empfindung hervorbringen, kann nicht ohne Grund ſein; ihr Zuſammenhang iſt kein zufälliger; der Zuſammenhang aber zwiſchen den beſondern Dingen kann nicht von ihnen ſelbſt oder von irgend einem andern beſondern Dinge vermittelt werden, nur eine allgemeine Kraft, welche die beſondern Dinge zuſammenfaßt und zuſammenhält, kann ihn begründen. Daher denken wir bei der Erklärung der Erſcheinungen ſogleich an ein allgemeines Band, welches Innenwelt und Außenwelt mit einander verbindet, und in der Erklärung der Begriffe können wir von dem beſondern Gegenſtand nicht ſagen, was er iſt, ohne auf ſeine Art oder Gattung oder auf die Stellung hin-

zuweiſen, welche er unter den übrigen Gegenſtänden hat durch ſeine Verbindung mit ihnen zu einem Ganzen. Er gehört eben ſeinem Weſen nach zu einem Allgemeinen, in welchem er einen integrirenden Theil abgiebt. Auf dieſes Ganze blickt vom Anfang an nicht allein die Wiſſenſchaft, ſondern auch das gemeine Denken, indem beide ein jedes beſondere Ding an ſeiner Stelle erkennen wollen. Hierauf weiſt die Form unſerer Begriffserklärungen hin, welche jedes einzelne Ding durch ſeine allgemeine Art oder Gattung und durch ſeinen Unterſchied von andern Dingen zu beſtimmen ſucht. Ueberblicken wir nun das Ganze des Streites zwiſchen Nominalismus und Realismus, ſo läuft er darauf hinaus, daß der erſtere das Allgemeine zu einem bloßen Schein der menſchlichen Auffaſſungsweiſe und namentlich der Sprache, der andere das Beſondere zu einem ſolchen Schein oder zur Erſcheinung herabſetzen möchte; beide können weder das eine, noch das andere ganz aus unſerm Denken entfernen, der Nominalismus aber ſieht nur in den einzelnen Dingen die überſinnliche Wahrheit, im Allgemeinen nur die ſinnliche Erſcheinung, der Realismus will das Allgemeine allein zum überſinnlichen Grunde ſchlagen und die beſondern Dinge zu Erſcheinungen machen. Die Erklärung der Erſcheinung fordert dagegen, daß wir im Gebiete des Ueberſinnlichen Allgemeines und Beſonderes unterſcheiden, weil die einzelnen Dinge an einander ſcheinen und mit einander verbunden ſein müſſen zu einem Allgemeinen, wenn ſie die Erſcheinung hervorbringen ſollen.

2. Wenn die Erſcheinung vorliegt, ſo müſſen wir denken, daß etwas erſcheint, d. h. ein Subject der Erſcheinung ſetzen, welches Object unſeres Denkens wird. Wir werden hierbei bemerken müſſen, daß vom Subjecte in verſchiedener Bedeutung geredet wird. Es kommt darauf an, weſſen Subject es ſein ſoll. Der Gedanke des Subjects iſt nicht abſolut zu faſſen, ſondern nur in Beziehung zu dem, welchem es zu Grunde liegt. Das Subject der Erſcheinung iſt etwas ganz anderes als das Subject des Denkens und kann daher Object des Denkens ſein. Daß wir ein Subject der Erſcheinung, ein Etwas, zur Erſcheinung hinzudenken müſſen, daran werden wir am ſtärkſten durch ſolche Sätze gemahnt, in welchen wir noch gar nichts über das beſtimmte Sein des Subjects ausſagen können. Die Erſcheinung des Blitzes, des Schmerzes kann ich nicht anders ausdrücken als in den Sätzen: es blitzt, es ſchmerzt; von dem Subjecte, welches ihr zu Grunde liegt, weiß ich noch nichts, aber daß ein ſolches ihr zu Grunde liegen müſſe, darüber bin ich nicht zweifelhaft; das Es, welches ich der Erſcheinung vorſetze, bezeichnet mir das noch völlig unbekannte Subject. Damit iſt der Beginn der Erklärung der Er-

ſcheinung gemacht, aber zu einem beſtimmten Gedanken an den Grund der Erſcheinung iſt ſie noch nicht gekommen. Die erſte Frage iſt nun: was iſt das Subject der Erſcheinung? Mit der Beantwortung derſelben beſchäftigt ſich die erſte Stufe in der Erklärung der Erſcheinungen. Sie will das beſondere Ding erkennen, welches der Erſcheinung zu Grunde liegt; ſie will einen Begriff von ihm haben. Die Frage: was iſt das, was der Erſcheinung zu Grunde liegt, forſcht nach dem Weſen des Dinges, welches den ſinnlichen Eindruck macht, und dieſes Weſen ſoll im Begriff ausgedrückt werden. Dies iſt die Aufgabe, welche wir uns in der Begriffsform des einzelnen Dinges ſtellen, ein Ideal unſeres Denkens damit bezeichnend, wie alle Formen, welche die Philoſophie hervorzieht, Ideale bezeichnen, welche die Vernunft vom Anbeginn ihres Lebens an verfolgt und welche die Philoſophie aufdecken ſoll (35). Wir werden nach dem Weſen und dem richtigen Begriff des einzelnen Dinges lange zu forſchen haben; aber die Aufgabe es zu begreifen, leuchtet uns ſogleich ein. Das Zeichen, welches wir in der Erſcheinung von dem Dinge empfangen haben, wird nicht ausreichen uns einen vollſtändigen Begriff deſſelben zu geben, wir werden noch andere Zeichen abwarten und ſammeln müſſen um zu einem Begriff in der Deutung dieſer Zeichen und zum Verſtändniß des Subjectes der Erſcheinung zu gelangen. Das einzelne Ding ſtellt ſich nun der Vielheit ſeiner Erſcheinungen entgegen als eine Einheit. Es bleibt daſſelbe, während ſeine Erſcheinungen wechſeln. In derſelben Weiſe ſoll es immer gedacht werden; die Wahrheit, welche ihm zukommt, offenbart ſich nur in ſeinen Erſcheinungen mehr und mehr; die Aufgabe aber es in ſeinem ganzen Weſen zu begreifen ändert ſich nicht; ſie ſtellt ſich als eine untheilbare Aufgabe dar und das einzelne Ding haben wir deswegen auch als ein Individuum zu betrachten, als einen untheilbaren Grund der Erſcheinungen, welche von ihm ausgehn, obwohl in ihm viele Gründe verſchiedener Erſcheinungen unterſchieden werden können. Alle dieſe Gründe ſind in dem einen Weſen des einzelnen Dinges zuſammengewachſen, weswegen wir das einzelne Ding auch ein concretes Ding zu nennen pflegen. Der Begriff eines ſolchen Dinges heißt daher auch ein individueller und concreter Begriff, im Gegenſatz gegen die Art- und Gattungsbegriffe und gegen die abſtracten Begriffe, von welchen wir ſpäter ſehen werden. Wir werden hierdurch aufmerkſam gemacht auf einen Punkt, in welchem ſich unſer Verfahren von der Methode der aus der Beobachtung hervorgegangenen Logik und Metaphyſik (58 Anm. 2) unterſcheidet. Dieſe faſſen die Form des Begriffs und den Begriff des Dinges ſogleich im Allgemeinen auf, alle verſchiedene Arten

der Begriffe und der Dinge zusammenfassend, erst nachher schreiten sie zur Unterscheidung der verschiedenen Arten; sie können so verfahren weil ihrer Beobachtung das ganze Gebiet des Denkens und der Gegenstände gleichsam fertig vorliegt; der philosophischen Forschung dagegen ist es nicht erlaubt in diesem Wege vorzuschreiten; denn sie soll zeigen, wie die Gedanken der Vernunft sich bilden, indem sie stufenweise in der Erkenntniß der wissenschaftlichen Aufgaben fortschreitet (60). Daher hat sie es mit der Bildung unserer Gedanken zu thun und findet weder Begriffe, noch Urtheile, noch irgend eine Art von Formen unseres Denkens vor, welche sie als einen fertigen Gegenstand für die Analyse in seinen besondern Arten betrachten könnte. So sind wir hier zuerst auf eine besondere Art der Begriffe geführt worden, auf den individuellen Begriff, und auf eine besondere Art der Dinge, die individuellen Dinge; andere Arten werden sich vielleicht später zeigen; diese Art aber liegt uns zunächst in der Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe vor. In derselben Weise werden wir auch weiter verfahren müssen in der Untersuchung der Urtheile und ihrer Gegenstände, so wie in dem ganzen Verlauf der Lehre von den Formen des Denkens und des Seins. Der individuelle Begriff besonders ist von der beobachtenden Logik am stiefmütterlichsten behandelt worden, weil die wissenschaftliche Untersuchung vorherschend allgemeinen Begriffen sich zuwendet. Man hat sogar bezweifelt, ob es individuelle Begriffe geben könnte, weil jeder Begriff ein allgemeines Wesen darstellen müßte. Wir haben gesehn, daß auch das Individuum ein Allgemeines ist; die Schwierigkeiten in der Bildnng individueller Begriffe lassen sich nicht übersehn; sie können zu dem Zweifel führen, ob es Begriffe der Individuen gebe; vollkommene Begriffe haben wir überhaupt nicht zu erwarten, da der vollkommene Begriff zu den Idealen der Philosophie gehört; aber wenn es auch keinen Begriff eines Individuums geben sollte, so würden wir doch die Aufgabe anerkennen müssen einen solchen zu bilden und die Vernunft wird auch ihre Anstalten dazu gemacht haben dieser Aufgabe zu entsprechen, wie unvollkommen auch die Versuche in der Bildung der individuellen Begriffe ausgefallen sein mögen.

62. Mit der Erkenntniß des besonderen Dinges, welches der Erscheinung zu Grunde liegt, wird doch die Erklärung der Erscheinung nicht abgeschlossen sein. Wenn die Frage beantwortet wäre, was ist das erscheinende Ding, so würde sich die Frage daran anschließen, wie bringt es die Erscheinung hervor. Diese Frage hat den Sinn, daß zu bedenken ist, wie

wenig der Gedanke eines bleibenden Dinges der veränderlichen Erſcheinung entſpricht, welche aus ihm erklärt werden ſoll. Das Ding kann nicht durch ſein Weſen, welches immer daſſelbe bleibt, die Erſcheinung hervorbringen, welche jetzt ſo, jetzt anders iſt. Die wechſelnde Erſcheinung muß auch einen wechſelnden Grund haben, damit ihr Grund ihr entſpreche. Vergleichen wir daher die Löſung, welche wir durch den Begriff des individuellen Dinges erhalten haben, mit der Aufgabe die Erklärung der Erſcheinung durch die Erkenntniß ihres Grundes zu gewinnen, ſo müſſen wir jene dieſer nicht genügend finden und auf eine Ergänzung jener ſinnen. Auf eine ſolche Ergänzung werden wir auch dadurch hingewieſen, daß der Begriff des individuellen Dinges einen bleibenden Grund, welcher durch eine Reihe von Erſcheinungen hindurchgeht, uns bezeichnen ſoll, es alſo als ein Weſen betrachtet werden muß, welches viele Erſcheinungen begründet und in einer jeden derſelben ein Zeichen von ſich giebt, ſo daß ſein Begriff nur aus einer Reihe ſolcher Zeichen ſich ergänzen kann. Wir werden daher dem bleibenden Weſen, der Subſtanz, auch die Kraft zuſchreiben müſſen verſchiedene Zeichen von ſich zu geben in veränderlicher Weiſe; ſie muß, wie man in philoſophiſcher Formel ſich ausdrückt, verſchiedene Accidenzen annehmen können, obgleich ſie als Subſtanz daſſelbe Weſen fortwährend behauptet. Die veränderlichen Erſcheinungen des Dinges fordern nicht allein einen bleibenden Grund, ſondern auch veränderliche Gründe, welche an jenen bleibenden Grund ſich anſchließen müſſen, weil er im Fortſchreiten zum Wiſſen bewahrt werden ſoll für die Erklärung der Erſcheinung. Wir ſchreiben daher den bleibenden Dingen, welche uns erſcheinen, für die Hervorbringung der Erſcheinung veränderliche Thätigkeiten zu, in welchen ſie nach dem Wechſel der Umſtände bald ſo bald anders einen Eindruck auf uns machen. Hierdurch erhalten wir Urtheile über ſie, in welchen das Subject das bleibende Ding iſt, ſeine veränderlichen Thätigkeiten die Prädicate abgeben. Zu dem Begriff des bleibenden Individuums fügt ſich der Gedanke, daß es aus ſeinem Weſen heraus und in Uebereinſtimmung mit ihm eine Thätigkeit übt, in welcher es als Grund der Erſcheinung ſich

erweiſt. Die Thätigkeit, welche ihm das Urtheil beilegt, muß mit allem Recht ihm zugeſchrieben werden können; es iſt ſeine Thätigkeit, ihm und keinem andern Dinge zuzurechnen. Die Accidenzen daher, welche der Subſtanz im wahren Urtheil beigelegt werden, dürfen nicht bloß äußerlich ihm ankommen. Indem ſie nun in ſolche Thätigkeiten eingeht, urtheilen wir, daß ſie ſich verändert. Vorher war ſie unthätig, jetzt iſt ſie in Thätigkeit eingetreten. Das Eintreten in die Thätigkeit, die Veränderung, welche in ihr vorgegangen iſt, wird ihr zugeſchrieben. Das Urtheil daher, welches über ſie gefällt wird, lautet dahin, daß ſie ſich verändert hat. Es wird ihr hiermit eine Thätigkeit beigelegt, welche auf ſie ſelbſt zurückgeht, d. h. eine reflexive Thätigkeit. Die Form des Denkens, in welcher ſie erkannt wird, muß als ein reflexives Urtheil angeſehn werden. Reflexive Thätigkeiten gehen nicht nach außen, müſſen daher als innere Thätigkeiten gedacht werden und wir ſchreiben alſo den individuellen Dingen ein Inneres zu, in welchem ſie ihre Thätigkeiten entwickeln. Eine ſolche Entwicklung von Thätigkeiten aus dem Innern und im Innern nennen wir Leben. Daher iſt der Gegenſtand des reflexiven Urtheils das Leben der individuellen Dinge, welche nun als lebendige Dinge von uns gedacht werden müſſen. Der Begriff der Dinge, welche wir als Gründe der Erſcheinung zu denken haben, erweitert ſich hierdurch ohne geſtört zu werden. Denn das lebendige Ding bleibt in allen ſeinen Entwicklungen daſſelbe Ding; es entwickelt nur, was vom Anfang an in ihm liegt; nicht allein andern Dingen erſcheint es, ſondern auch ſich ſelbſt offenbart es ſich in ſeinen reflexiven Thätigkeiten. Die Bildung der Urtheile über dieſe Thätigkeiten, die Erkenntniß des innern Lebens der Dinge iſt die zweite Stufe in der Erklärung der Erſcheinungen.

1. Je ſtrenger man auf die Aufgabe des Denkens, welche in der erſten Stufe der Erklärung der Erſcheinungen gelöſt werden ſoll, gedrungen hat, je weniger man davon laſſen konnte, daß auf ſie alle wahre Wiſſenſchaft zurückgehen müßte und von ihr alſo auch jeder weitere Erfolg abhängig wäre, um ſo leichter konnten Beſorgniſſe entſtehen, daß mit dem Fortſchritt über ſie hin-

aus die gewiſſenhafte Bewahrung des Begriffes der Subſtanz ſich nicht vereinigen laſſe. Ueber dieſe Beſorgniß ſetzt ſich die gewöhnliche Meinung leicht hinweg und ſucht das Leben der Dinge überall auf, wo es nur immer ſich finden laſſe, und hieraus gehen andere Bedenklichkeiten hervor, welche den oben ausgeſprochenen Sätzen ſich entgegenſtellen. So gehören ſie zu den beſtrittenſten Punkten philoſophiſcher Unterſuchung. Was zuerſt die Bedenken der gewöhnlichen Meinung betrifft, ſo iſt ſie zwar geneigt überall lebendige Dinge zu erblicken, welche aus ihrem Innern heraus die Erſcheinungen begründen und Analogie mit unſerm lebendigen Ich haben, dem Grunde der Erſcheinungen, welcher uns zunächſt liegt und nach welchem alle übrige Dinge zu beurtheilen wir kaum vermeiden können, aber auch ebenſo geneigt iſt ſie Bildern der Einbildungskraft hierüber ſich hinzugeben, welchen alsdann der bedächtige Zweifel und die Einrede der Wiſſenſchaft folgen. Dieſen hat der naive Glaube weichen müſſen, welcher in den Geſtirnen, in Quell und Stein lebendige Weſen ſah; nur auf einen kleinen Kreis der uns umgebenden Dinge beſchränkte man das Gebiet, in welchem wir das Leben der Dinge in ſichern Kennzeichen ausgedrückt finden; ein viel größerer Kreis blieb übrig, in welchem wir nur todte Subſtanzen ſehen zu können meinten. Dieſer Wendung welche die gewöhnliche Meinung unter dem Einfluß des Zweifels und der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung genommen hat, können wir nun doch nicht beiſtimmen. Eine tiefer gehende Unterſuchung greift auch die Subſtantialität der Gegenſtände an, welche man todte Dinge nennt. Sie kann in Quell und Geſtein nicht Dinge finden, ſondern nur Aggregate, Sammlungen von Erſcheinungen. Dieſe ſogenannten Dinge ſind ſinnlich; ſie werden geſehn und empfunden und ſind daher keine wahre Dinge, deren Weſen überſinnlich iſt. Wenn wir nur eindringen könnten in das Innere der Gründe, welche ſolchen Sammlungen von Erſcheinungen ihr Daſein geben, ſollten wir da nicht wieder auf lebendige Kräfte ſtoßen? Die Erfahrung zeigt uns Gegenſtände, an welchen wir kein Zeichen des Lebens entdecken können, aber voreilig ſchließt man hieraus, daß dieſe Gegenſtände Dinge, Individuen ſind, und ebenſo voreilig, daß ſie kein Leben haben. Die Erfahrung kann nur ausſagen, daß etwas nicht erfahren worden ſei, aber nicht, daß es nicht vorhanden ſei. Wenn nun die gewöhnliche Meinung der Erfahrung über ihr Maß hinaus vertrauend todte Dinge annimmt, ſo ſollen wir ihr hierin nicht vertrauen, ſondern vielmehr ihren urſprünglichen Trieben nachgehen, welche überall lebendige Kräfte als Gründe der Erſcheinungen aufſuchen; denn dieſe Triebe gründen ſich auf dem Beſtreben der Vernunft die wahren Gründe der Erſcheinung zu entdecken. Dieſe hebt die Philo-

ſophie hervor, indem ſie darauf achten läßt, daß jede Erſcheinung eine Kraft fordert, welche aus ihrem Innern heraus ſie hervorbringen muß, denn ein Zeichen von dem innern Weſen des erſcheinenden Dinges ſoll ſie abgeben. Aber nur, wenn die Kraft zur Hervorbringung der Erſcheinung ſich regt, kann ſie Grund der Erſcheinung werden; eine jede ſolche Regung der Kraft bezeugt ihr Leben, unter Tod dagegen verſtehn wir nur etwas Negatives, die Abweſenheit des Lebens. Daher iſt mit Recht geſagt worden, das Todte ſei kraftlos und und ohnmächtig und nur aus dem Leben der Dinge laſſe ſich ihre Erſcheinung begreifen. Das ſchlechthin Todte würde nur leidend ſich verhalten und wie wir das ſchlechthin Leidende zu keiner Hervorbringung anſpornen können, ſo müſſen wir auch das ſchlechthin Todte aus der Rechnung entfernen, welche in der Erklärung der Erſcheinungen durchgeführt werden ſoll. Nur als Grundlage für das Leben wird die todte Subſtanz ſtehn bleiben können. Es giebt kein Ding, welches in ſeiner Beſonderheit ſich offenbarte und ſchlechthin todt wäre; indem es in die Hervorbringung der Erſcheinungen ſelbſtändig eingreift, beweiſt es die lebendigen Regungen ſeiner Kraft. Darüber jedoch dürfen wir nicht vergeſſen, daß die Subſtanz unter ihren Lebensäußerungen dieſelbe bleibt. Das Leben iſt nicht ohne das Subject des Lebens, das lebendige Ding, zu denken. Dies haben auch nur ſcheinbar die vergeſſen können, welche alles aus dem Leben erklären wollten ohne ernſtlich genug den Begriff der Subſtanz zu bedenken. An dieſen erinnern uns die Bedenken der Philoſophen, welche gegen den Gedanken des Lebens erhoben worden ſind, ſo wie gegen andere damit zuſammenhängende Gedanken, der ſich entwickelnden Kraft, des Vermögens zur Thätigkeit u. ſ. w. Sie beruhen darauf, daß man es als einen Widerſpruch anſieht, wenn von demſelben Dinge ausgeſagt werden ſoll, es bleibe daſſelbe und es verändere ſich. In der That ein Widerſpruch würde hierin liegen, wenn beide, einander entgegengeſetzte Ausſagen von demſelben Dinge in derſelben Rückſicht gelten ſollten. Verſchiedene Rückſichten aber in der Betrachtung deſſelben Gegenſtandes haben wir ſchon ſonſt kennen gelernt; wir können ſie nicht abweiſen in der Erforſchung der Wahrheit, denn jeden Gegenſtand haben wir in Rückſicht auf ſeine Erſcheinung und in Rückſicht auf ſein Weſen, wir haben ihn als Gegenſtand unſeres Denkens und in ſeinem Sein für ſich zu betrachten und auch wenn wir die Wahrheit der Dinge in das Auge faſſen, werden uns in ihr verſchiedene Rückſichten in der Unterſuchung über ſie entgegentreten. Eine von dieſen Rückſichten läßt uns das bleibende Weſen und das Leben der Dinge unterſcheiden. Das bleibende Weſen der Subſtanz, welche der Erſcheinung zu Grunde liegt, zu erkennen ſtellt ſich uns als die

erſte Aufgabe dar. Sie könnte alles zu umfaſſen ſcheinen, was wir in der Wiſſenſchaft zu leiſten haben. Denn wenn wir die Wahrheit aller Dinge, ihre reine, überſinnliche, von allem ſinnlichen Schein entkleidete Wahrheit erkannt hätten, dann läge alles Sein vor uns, wie es iſt. Unſere Wiſſenſchaft, könnte man ſagen, ſucht nichts anderes als das überſinnliche Sein der Dinge zu erkennen. Dies iſt die Meinung derer, welche gelehrt haben, daß die Erkenntniß der Subſtanzen oder der Dinge an ſich das alleinige Ziel der Wiſſenſchaft wäre. Und nicht ohne Grund iſt dieſe Meinung, wenn ſie nur nicht vergißt, was zu dieſer Erkenntniß gehört. Aber ſie vergißt es, wenn ſie davon die Erkenntniß des Lebens der Subſtanzen ausſchließt. Denn die überſinnlichen Subſtanzen ſind nur dadurch überſinnlich, daß ſie Gründe der Erſcheinungen ſind, und Gründe der Erſcheinungen ſind ſie nur dadurch, daß ſie als Kräfte in der Hervorbringung der Erſcheinungen ſich bewähren, als lebendige Kräfte, welche durch ihr Leben die Erſcheinung begründen helfen. Dieſe Rückſicht auf das Leben der Subſtanzen legt uns unſer Denken auf, welches von der Erſcheinung zu ihren Gründen fortſchreitet. Wer die Subſtanzen, die Dinge an ſich ohne Rückſicht auf ihre Erſcheinung und ihr Leben in der Erſcheinung gedacht wiſſen will, der ſetzt die Wege unſeres Erkennens außer Acht und verliert ſich im Gedanken eines abſtracten Ideals, zu deſſen Verwirklichung er die Mittel verſagt. Die Welt der Dinge an ſich, der überſinnlichen Subſtanzen iſt nicht von der ſinnlichen Welt geſchieden in einer unerreichbaren Abſonderung; die Dinge ſind nicht allein an ſich, ſondern ſie ſind auch für uns, indem ſie uns erſcheinen. Und iſt nun dieſe Erſcheinung nur für uns, ein Schein ohne Wahrheit an ihnen? So hat man es ſich gedacht, wenn man die Accidenzen nur loſe an der Subſtanz hängen ließ, als kämen ſie ihr nur zufällig an oder wären nur für uns ſcheinbar mit ihr verbunden. Wenn ſie überſinnliche Subſtanz ſein ſoll, ſo muß ſie eingreifen in die Hervorbringung der Erſcheinungen, bei ihr ſich ſelbſt bethätigen. Wer die Subſtanz, damit ſie immer dieſelbe bleibe, von dieſer ihrer Bethätigung im Leben zurückhalten will, der ſchneidet ſich die Mittel zu ihrer Erkenntniß ab, weil ſie nur aus ihren Erſcheinungen erkannt werden kann, und verdirbt ſich den Begriff der Subſtanz, weil er ſie nicht als überſinnliches Weſen denkt und als Grund der Erſcheinungen, zu deren Erklärung ſie gedacht werden ſoll. Der Fehler derer, welche meinen, daß die Subſtanz mit ihrem unveränderlichen Weſen nicht in die Veränderungen des Lebens eingehn könnte, beruht darauf, daß ſie dieſe Form des Seins nicht ihrem Zwecke gemäß gebrauchen. Ihr Zweck iſt den bleibenden Grund der Erſcheinungen zu bezeichnen; die Erkennt-

niß dieſes Grundes ſetzen wir als Ideal. Wie aber dieſes Ideal ſich uns allmälig verwirklichen ſoll, ſo muß auch die Subſtanz allmälig ſich uns offenbaren und ſich verwirklichen, indem ſie Grund der Erſcheinungen wird. Wir haben ſie nun in doppelter Rückſicht zu betrachten, als Ideal und als ſich verwirklichend. Als Ideal wird ſie das ewige und unveränderliche Weſen, welches das Ziel unſerer Erkenntniß iſt, uns darſtellen, als ſich verwirklichend geht ſie durch die Grade ihrer Entwicklung durch und ſtellt ſich in ihrem Leben dar. Daher können wir der Anſicht nicht beiſtimmen, daß die Erkenntniß der bleibenden Dinge ausſchließlich die Aufgabe der Wiſſenſchaft ſei; in ihrem Leben müſſen wir ſie erkennen. Aber ebenſo wenig dürfen wir ſagen, das Leben allein ſei der Gegenſtand der Erkenntniß; denn das Leben hat ſeinen Gehalt nur in der Verwirklichung des Weſens. Beide Geſichtspunkte ſollen mit einander verbunden werden. Wir ſollen im Leben das Weſen beurtheilen und im Weſen das Leben begreifen lernen.

2. So wie der Begriff, ſo wird auch das Urtheil nicht ſogleich in ſeinem ganzen Umfange von uns betrachtet. Die Bildung unſeres Denkens führt uns zuerſt auf die Form des reflexiven Urtheils. Wenn einem Dinge eine Thätigkeit auf ein anderes beigelegt werden ſoll, ſo muß es zuerſt eine Thätigkeit auf ſich ſelbſt ausüben, ſich in Thätigkeit ſetzen; die äußere Thätigkeit kann erſt der Erfolg der innern Thätigkeit ſein. Dieſer einfachen Ueberlegung haben ſich doch manche Bedenken entgegengeſetzt. Die ſinnliche Empfindung, meint man, geht dem Denken vorher; der ſinnliche Eindruck bewegt unſer Leben und da wir ihn von außen empfangen, iſt auch eine nach außen gehende Thätigkeit das Erſte, was in unſer Denken fällt. Daher wenden ſich auch unſere praktiſchen Gedanken ſogleich der Außenwelt zu und die gemeine Meinung hat es viel mehr mit Gedanken zu thun, welche die Wirkung der äußern Dinge auf uns und unſere Wirkung auf die Außenwelt überlegen, als mit Reflexionen auf unſer Ich. Wir leugnen das nicht; wir finden es vielmehr in der Weiſe des praktiſchen Denkens gegründet, welches mit dem Handeln, d. h. mit tranſitiver Thätigkeit zu thun hat. Aber ſo wie die theoretiſche Ueberlegung an die Praxis ſich anſchließt, muß ſie zu reflectiren anfangen und die Kraft bedenken, welche uns beiwohnt zum Wirken auf die Außenwelt, nicht weniger auch das Innere der Dinge, mit welchen wir zu thun haben und aus denen wir die in ihnen angelegten Entwicklungen hervorziehen ſollen. Daher kann es auch der gewöhnlichen Denkweiſe nicht entgehn, daß der Wirkung nach außen die Thätigkeit nach innen zu Grunde liege. Daß ſie dieſe nicht außer Acht läßt, zeigen die geläufigen Reflectionen der prak-

tiſchen Menſchen über ſich und über das innere Leben der andern Dinge. Das Ausgehn von dem ſinnlichen Eindruck läßt die Wirkſamkeit nach außen doch nicht als das Erſte uns denken, ſondern das Nachdenken ſetzt ſogleich voraus, daß die innere Thätigkeit, in welcher der Gegenſtand ſich verändert, in dem ſinnlichen Eindruck uns ſich offenbart. Richtig iſt es nun aber, daß die praktiſche Denkweiſe dem äußerlichen Wirken vorherſchend ihre Gedanken zuwendet, und daher iſt es uns auch gewöhnlich dieſes leichter zuzugeſtehn als die reflexive Thätigkeit der Dinge. Im Anſchluß hieran haben ſich die Zweifel der Philoſophen gebildet, ob wir den Dingen eine Thätigkeit, welche auf ſie ſelbſt zurückgeht, beilegen dürften, eine Thätigkeit, in welcher das Ding nicht allein Subject, ſondern auch Object iſt. Für die rein äußerliche Auffaſſungsweiſe der Gegenſtände iſt dies unmöglich und daher auch für die, welche die Dinge nur als Körper oder als Elemente des Körperlichen betrachten; ihnen gilt die Formel: kein Körper wirkt auf ſich. Nach dieſer Analogie haben ſie auch das Ich und alles innere Weſen der Dinge beurtheilt. Es führt d es zur Lehre, daß es nur körperliche Dinge oder dem Körperlichen analoge Dinge gebe, und alle Thätigkeiten der Dinge werden dadurch auf ihre Receptivität für leidende Eindrücke zurückgeführt. Aber dieſe Anſicht läßt ſich nicht durchführen; die Selbſtändigkeit der Subſtanz fordert ihre Spontaneität; um den äußern Eindruck zu empfangen muß das Ding ſich behaupten; die Störung ſeines Seins, welche ihm durch den Eindruck von außen droht, muß es durch ſeine freithätige Gegenwirkung von ſich abwehren und daher ſind ſelbſt die, welche alles nach der Analogie mit dem Körperlichen betrachten, genöthigt den Widerſtand der Dinge gegen die äußere Störung anzunehmen und den Subſtanzen eine Thätigkeit der Selbſterhaltung beizulegen. Selbſterhaltung aber iſt eine reflexive Thätigkeit; ſie würde das Kleinſte der Thätigkeiten ſein, in welchen das Subject ſich zum Object macht. Die Denkbarkeit einer ſolchen Thätigkeit iſt hierdurch erwieſen. Jedes Ding, welches im Fluſſe der Erſcheinung iſt, muß in jedem Augenblicke gegen den Wandel ſich ſelbſt in ſeinem Weſen erhalten. Bei dem Kleinſten der reflexiven Thätigkeit werden wir aber auch nicht ſtehen bleiben müſſen. Die Dinge behaupten ſich in ihrem Sein unter wechſelnden Eindrücken nur, indem ſie der Verſchiedenheit derſelben auch einen verſchiedenen Widerſtand entgegenſetzen und ſo verſchiedene Thätigkeiten übend neue Kräfte aus dem Grunde ihres Seins entwickeln. Eine fortſchreitende Entwicklung wächſt ihnen hierdurch zu. Die reflexive Thätigkeit, welche im Innern der Dinge vorgeht, lernen wir zunächſt in unſerm Ich kennen; das Ich denkt ſich ſelbſt; ſeine

Selbſterhaltung betreibt es in ſeinem Denken und indem es in ihm ſich kennen lernt, macht es die Fortſchritte im Wiſſen, welche die Vernunft fordert. Dieſe Fortſchritte darf niemand leugnen, welcher forſchend zum Wiſſen gelangen will. Damit ſetzen wir nun nicht allein Widerſtand und Selbſterhaltung, ſondern auch eine fortgehende Entwicklung der Kraft, welche im Grunde der Subſtanz liegt, anfangs unthätig ruhend, alsdann aber zum Leben erwacht. Da wir dieſe reflexive Thätigkeit im Denken unſeres Ich zuerſt entdecken, haben wir alle reflexive Thätigkeit der Dinge nach der Analogie mit ihr zu denken. Unſer Ich dient uns zum Anknüpfungspunkte für alle unſere Verſtändigung (58 Anm. 1); unmittelbar kennen wir nur dieſes Ding in ſeinen innern Thätigkeiten; wenn wir andere Dinge in ihrem Innern erkennen wollen, müſſen wir ſie nach Analogie mit unſerm Ich denken und habe dieſe Analogie an die Stelle der andern zu ſetzen, welche alle Subſtanzen wie körperliche Dinge betrachtet. Gehen wir von dieſer Analogie aus, ſo müſſen wir die Dinge, welche die Erſcheinung begründen, als Weſen anſehn, welche zwar durch den ganzen Verlauf ihrer Erſcheinungen und ihres Lebens dieſelben bleiben, wie das Ich immer ſeine Identität behauptet, welche aber doch anfangs ihr Weſen nur verſchloſſen und unentwickelt in ſich tragen; denn das Ich kommt allmälig zu ſeinem Bewußtſein, und ſein Weſen eröffnet ſich ihm erſt im Verlauf ſeines Lebens. Die Identität der Dinge oder ihr ſich gleichbleibendes Weſen beruht daher nur darauf, daß ſie daſſelbe auf verſchiedenen Graden der Entwicklung bezeichnen und daher durch ihr Leben derſelbe Faden der Entwicklung hindurchläuft, weil der niedere Grad im höhern bewahrt werden muß und der höhere Grad nur dem niedern folgen kann, an ihn anknüpfen und ihn in ſich aufnehmen muß. Dies iſt das Geſetz des Grundes und der Folge, welches vom gewöhnlichen Denken beobachtet wird, indem wir vorausſetzen, daß ein jedes Ding dem Charakter gemäß in ſeinen folgenden Entwicklungen ſich zeigen werde, welchen es in ſeinen frühern Entwicklungen behauptet hatte. Von der Philoſophie kann es nur anerkannt werden. Es ſchließt aber nicht aus, daß die ſpätern Entwicklungen weiter gehen als die frühern. Der höhere Grad macht den niedern zu ſeiner Grundlage; er findet in ihm eine unentwickelte, noch rohe Materie vor, welche zur Entwicklung, zur Form gebracht werden ſoll; und das lebendige Ding macht in Fortſchreiten ſeines Lebens dieſe Materie zum Object ihrer bildenden Thätigkeit. Dies iſt der Sinn der reflexiven Thätigkeit. Das lebendige Ding macht ſich zum Gegenſtande ſeines Thuns, indem es in dem niedern Grade ſeiner Entwicklung eine Materie findet, welche der Bildung fähig iſt. Darin liegt kein Widerſpruch, wie man gemeint

hat; denn es ist nicht dasselbe, welches thut, und welches zum Gegenstand des Thuns gemacht wird, sondern nur dasselbe Ding, welches in seinem Begriff verschiedene Momente einschließt, giebt in dem einen Momente als leidenden Gegenstand des Thuns, in dem andern Momente als thätiges Ding sich zu erkennen. Dies sind die verschiedenen Rücksichten, in welchen wir die in der Entwicklung begriffenen Dinge zu betrachten haben, indem wir ihr unentwickeltes Wesen und ihr Wesen in der lebendigen Thätigkeit der Entwicklung zu unterscheiden haben. Sie unterscheiden sich wie Früheres und Späteres, wie Grund und Folge von einander. Gehen wir dabei auf das Früheste zurück, so kommen wir auf den Gedanken eines noch völlig unentwickelten Vermögens, dessen Entwicklung und Bildung der Inhalt des Lebens ist. Ein Vermögen den lebendigen Dingen beizulegen liegt in ihrem Begriff; die praktische Denkweise, welche aus dem Vermögen der Dinge ihre Wirklichkeit zu ziehen sucht, kann den Gedanken an das, was im Vermögen der Dinge liegt, nicht von sich zurückweisen; an das erste, noch völlig unentwickelte Vermögen denkt sie aber nicht, weil sie nur das zunächst Vorliegende, in der Entwicklung Begriffene zum Gegenstande ihres Handelns macht; die reine Materie entzieht sich daher ihren Blicken. Die Theorie kann nicht umhin auch die ersten Anfänge zu bedenken. Es ist aber nicht zu verwundern, daß sie uns dunkel erscheinen. Daher ist der Gedanke an das Vermögen der lebendigen Dinge mit Schwierigkeiten behaftet und hat dem Skepticismus Nahrung geboten; diese Schwierigkeiten zu überwinden werden wir erst hoffen können, wenn wir auf die letzten Gründe zurückgehn; aber wir dürfen deswegen den Gedanken an das Vermögen nicht aufgeben, weil das wissenschaftliche Forschen das Vermögen in der Erkenntniß fortzuschreiten voraussetzt (24 Anm. 2) und das Leben der Dinge nichts anderes ist als Entwicklung der lebendigen Dinge aus ihrem Vermögen heraus. Auf dieser Voraussetzung beruht jedes Urtheil, welches dem Subjecte mehr beilegt, als in seinem Begriffe liegt, und ihm im wahren Urtheil nur das zuschreibt, was ihm mit vollem Recht zugerechnet werden kann. In einem solchen wahren Urtheil bezeichnet uns das Subject das thätige Ding, das Prädicat die Thätigkeit, in welcher es seinem bisherigen Sein einen neuen Grad der Entwicklung zufügt. Ohne dem Subjecte ein Vermögen hierzu beizulegen würden wir kein richtiges Urtheil fällen können. Die reflexive Urtheilsform ist dazu bestimmt den Fortschritt uns darzustellen, in welchem das Wesen der lebendigen Dinge von ihrem unentwickelten Vermögen aus sich verwirklicht. Durch ihre eigene Thätigkeit muß dies geschehn; denn nur aus ihrem Vermögen können sie ihre Wirklichkeit ziehen; der Fort-

ſchritt kann von außen angeregt, aber nur von innen vollzogen werden. Daher ſetzt auch das wahre Urtheil die Selbſtändigkeit der Dinge in ihren Thätigkeiten, ihre Freithätigkeiten voraus. Wenn wir ihnen nicht freie Thätigkeiten zuzurechnen hätten, ſo würden wir ihnen in Wahrheit nichts zuzurechnen und nichts in einem wahren Urtheil von ihnen auszuſagen haben. Das praktiſche Urtheil iſt weit davon entfernt die Freiheit der Dinge in ihren Lebensthätigkeiten zu bezweifeln, die Schwierigkeiten aber, welche in der Theorie zum Zweifel an ihr geführt haben, liegen außerhalb des Kreiſes, auf welchen ſich die Erklärung der Erſcheinungen durch das Leben und die Form des reflexiven Urtheils beſchränkt.

63. Vergleichen wir nun die Aufgabe mit der Löſung, welche wir bisher für die Erklärung der Erſcheinungen gefunden haben, ſo werden wir finden, daß ſie noch weiterer Ergänzung bedarf. Die lebendigen Dinge begründen die Erſcheinung, indem ſie in veränderlichen Thätigkeiten ſich ſelbſt entwickeln und dadurch veränderliche Gründe der Erſcheinung werden, in welcher ſie bald dieſes, bald ein anderes Zeichen ihres Daſeins geben. Dieſe veränderlichen Thätigkeiten ziehen ſie aus ihrem Vermögen, welches in ihrem Weſen liegt. Aber nicht die eine oder die andere Thätigkeit liegt in ihrem Vermögen, ſondern alle Thätigkeiten, welche ſie jemals üben können, ſind in ihm angelegt. Warum bringen ſie nun jetzt die eine, dann erſt eine andere hervor und nicht ſogleich alles, was in ihrem Vermögen liegt? Als lebendigen Dingen werden wir ihnen einen Trieb und ein Streben ihr ganzes Weſen zu verwirklichen beilegen müſſen; wenn ſie nun dennoch ihr Weſen nur allmälig und gleichſam bruchſtückweiſe zum Vorſchein bringen, ſo werden wir dies nicht von ihnen herleiten können. Ueberdies ſehen wir nur auf ihr Leben, in welchem ſie ſich ſelbſt beſtimmen, ſo ergiebt ſich daraus noch keineswegs vollſtändig die Erſcheinung; denn ihr Leben kommt ihnen in Wahrheit zu; in ihrer Erſcheinung iſt aber ihre Wahrheit nicht rein ausgedrückt, ſondern mit Schein gemiſcht, auch dieſer Schein muß ſeinen Grund haben; er kann aber nicht abgeleitet werden von dem einzelnen lebendigen Dinge, ſondern

andere Dinge müſſen ihn auf dieſes Ding werfen und es läßt ſich daher die Erſcheinung nicht aus der Thätigkeit des einzelnen Dinges, ſondern nur aus dem Zuſammenſein und Zuſammenwirken der einzelnen Dinge erklären. Dies iſt die dritte Stufe in der Erklärung der Erſcheinungen, welche auch ſogleich vom praktiſchen Denken beſchritten wird, indem es zu den einzelnen Dingen, welche der Erſcheinung zu Grunde liegen und ſie als lebendige Kräfte durch ihre Entwicklung begründen, das Handeln hinzudenkt, in welchem ſie gegenſeitig mit einander ſich verflechten, gegenſeitig ihre Thätigkeiten hervorlocken, aber auch gegenſeitig in ihren Thätigkeiten ſich hemmen. Eine neue Form des Denkens wird hierdurch gefordert, welche die Thätigkeiten der Dinge in Abhängigkeit von einander ſetzt, ſo daß die Thätigkeit des einen Dinges nur unter der Bedingung der Thätigkeit des andern Dinges ſein kann. Die eine bedingt die andere, wird aber auch von der andern bedingt. So iſt Thun und Leiden unter den einzelnen Dingen vertheilt und es ergiebt ſich, daß die Entwicklungen der Dinge nicht allein in ihrem Innern reflexiv ſich vollziehen, ſondern auch tranſitive Erfolge haben, indem ſie die andern Dinge in ihren Thätigkeiten beſtimmen. Zu dem reflexiven Urtheile fügt ſich daher das tranſitive Urtheil hinzu, welches dem Subjecte eine Thätigkeit beilegt, die nicht allein das Innere des Subjectes verändert, ſondern auch übergeht auf ein äußeres Object und es zur Thätigkeit beſtimmt. Dieſer Form des Denkens entſpricht von der Seite des Seins die urſachliche Verbindung, welche wir unter den einzelnen Dingen zur Erklärung der Erſcheinungen anzunehmen haben. In ihr ſtellt ſich die Thätigkeit des Subjectes als Urſache des Leidens in dem Objecte dar, das Leiden in dem Objecte als die Wirkung. Zwiſchen Subject und Object in ihrem Leiden und Thun findet aber Gegenſeitigkeit ſtatt. Die tranſitive Thätigkeit des Subjects könnte nicht geübt werden, wenn nicht das Object wäre, wenn es nicht jene Thätigkeit herausforderte und durch ſeine Einwirkung auf das Subject deſſen Thätigkeit bedingte. Daher findet bei jeder urſachlichen Verbindung unter den einzelnen Dingen Wechſelwirkung ſtatt und erſt durch ſie erklärt ſich die Erſcheinung, indem die

erſcheinenden Dinge gegenſeitig durch ihr Thun einen Schein auf einander werfen. An dem, was dem Subjecte in Wahrheit zugeſchrieben werden darf, haftet der Schein deſſen, was das Object in der Hervorbringung der Erſcheinung begründet. Die Erſcheinung iſt nur das Product der Thätigkeiten mehrerer Dinge; nicht ein Ding bringt ſie hervor, ſondern mehrere Dinge in ihrer Wechſelwirkung helfen ſie hervorbringen und haben gemeinſchaftlichen Antheil an ihrer Hervorbringung. Hieraus erklärt ſich, warum die lebendigen Dinge nicht ſogleich alles, was in ihrem Vermögen liegt, in Wirklichkeit ſetzen; ſie haben die äußern Bedingungen abzuwarten, unter welchen ihre Entwicklung ſteht; wenn ſie fehlen, ſehen ſie ſich in ihrer Thätigkeit gehemmt. Die Wechſelwirkung unter ihnen giebt Antwort auf die Frage, warum ſie allmälig ſich entwickeln und ihre Wahrheit nur in Bruchſtücken, durch den an ihnen haftenden Schein gebrochen, zur Erſcheinung kommt.

1. Der ſprachliche Ausdruck unſerer Gedanken hält ſich vorherſchend an die Bezeichnung des tranſitiven Urtheils. Die Zeitwörter, welche den Subjektbegriffen ein Handeln beilegen, bilden den Kern der Sprache. An das Handeln ſchließt ſich das Leiden an, weil jedes Subject durch ein Object zum Handeln beſtimmt werden muß. In dem Handeln liegt aber auch immer die reflexive Bedeutung, weil jedes Ding, indem es handelt, ſich ſelbſt in Handlung ſetzt. Die drei Momente, welche ſo unzertrennlich mit einander verbunden ſind, werden von der Sprache nur zu beſondern Formen der Rede ausgebildet, weil wir ſie auch in ihren Unterſchieden deutlich hervortreten laſſen ſollen. Das Leiden jedoch können wir den Dingen nicht in Wahrheit zuſchreiben; es iſt ihnen ein fremdes, nur von außen angenommenes Moment, ein Accidens, welches an die Subſtanz in der Erſcheinung ſich anſetzt (Vergl. 62). Nur inſofern haben die paſſiven Sätze Wahrheit, als ſie darauf hinweiſen, daß die Entwicklung der Dinge auf einen Widerſtand von außen ſtößt, in einen Kampf entgegengeſetzter Kräfte gewonnen werden ſoll und es den Subjecten auch zugerechnet werden muß, wenn ſie in dieſem Kampfe als der ſchwächere Theil ſich erweiſen. Dabei bleibt es wahr, daß jedem Dinge ſeiner poſitiven Bedeutung nach nur das zugerechnet werden kann, was es in ſich entwickelt und nach außen in der Entwicklung der übrigen Dinge anregt. Daher können wir nur den Sätzen, welche uns reflexive und tranſitive Thätigkeiten der Dinge

aussagen, die Bedeutung beilegen, daß sie die positive Wahrheit der Dinge ausdrücken. Für die Urtheilsform haben wir nun zwei Arten gefunden, das reflexive und das transitive Urtheil, und außer diesen beiden Arten werden wir keine dritte anzuerkennen haben. Was wir den lebendigen Dingen in Wahrheit als ihnen eigen zurechnen können, ist ihre Thätigkeit, in welcher sie entweder sich selbst oder andere Dinge bestimmen. Diese einfache Wahrheit ist dadurch verdunkelt worden, daß wir ihre Wahrheit mit Schein umhüllt finden, welcher von ihnen abgelöst werden soll. Da schreiben wir ihnen Zustände zu, welche von ihnen unabhängig bestehen, und ein Vermögen, welches sie in Wirklichkeit nicht haben. Nicht falsch sind diese Sätze, aber sie drücken die Wahrheit, welche ihnen zu Grunde liegt, nicht rein aus; sie dürfen nicht als wahre Urtheile angesehn werden; denn diese haben den Dingen nichts anderes zuzurechnen, als was ihnen in voller Wirklichkeit eigen ist. Wenn wir die Form des Urtheils uns rein bewahren wollen, so müssen wir sie zuerst von der Form des Begriffes streng unterscheiden. Was hieran gehindert hat, liegt in der Meinung, daß jeder Satz der Sprache ein Urtheil über das Subject ausdrücke. Davon würden selbst reine Existentialsätze nicht ausgenommen sein. Das vollständige Urtheil fordert aber ohne Zweifel nicht allein Subject, sondern auch Prädicat. Die Prädicate jedoch, welche einem Subjecte im Satze beigelegt werden können, drücken oft nichts anderes aus, als was im Subjectbegriffe liegt. Man hat solche Sätze, wenn sie den Subjectbegriff nicht bloß wiederholen, analytische Urtheile genannt, weil sie eine Analyse des Wortes, welches im Subject steht, geben sollen. In Wahrheit sind sie nur Ausdrücke des Begriffes, weniger oder mehr vollständig. Der Mensch ist Mensch, ist als Mensch vernünftig, ist als Mensch Thier, ist als solcher ein vernünftiges Thier, alle diese Sätze sind nur Ausdrücke des Begriffs des Menschen und dürfen deswegen zur Urtheilsform nicht gerechnet werden. Wahre Urtheile müssen dem Subjectbegriffe etwas beilegen, was nicht in seinem Inhalt liegt, sondern nur in seinem Umfang; der Inhalt des Begriffes drückt nur das Vermögen des Dinges aus, sein Umfang bezeichnet die Thätigkeiten, welche das Ding üben kann. Ich bin ein Mensch; damit sage ich, daß ich menschliche Thätigkeiten üben kann; zu einem Urtheile über mich gelange ich erst, wenn ich eine dieser Thätigkeiten mir wirklich zurechne. Dies ist eine Erweiterung dessen, was im Subjectbegriffe gesetzt ist und alle wahre Urtheile sind solche Erweiterungsurtheile oder synthetische Urtheile, wie man sie zu nennen pflegt. Man kann es als eine Sache willkürlicher Terminologie ansehn, wenn man auch die analytischen Sätze Urtheile nennt und jeden Satz für den Ausdruck eines Ur-

theils anſieht; aber für die genaue Unterſcheidung der Begriffsform und der Urtheilsform iſt dieſe Terminologie nicht zuträglich, die erſtere wird dadurch in die andere gezogen und die Begriffsform hört dadurch auf einen vollſtändigen Gedanken zu bezeichnen, weil ein jeder vollſtändige Gedanke in einem Satze ſich ausdrücken läßt und ein jeder Satz ein Urtheil ausdrücken ſoll. Wir halten es daher für gerathen von der üblichen Terminologie abzuweichen und Urtheile nur da ausgedrückt zu finden, wo dem Subjecte im Prädikate eine Thätigkeit beigelegt wird, welche aus ſeinem Begriffe ſchlechthin nicht entnommen werden kann. Wenn man aber jeden Satz für den Ausdruck eines Urtheils erklärt, ſo fließt dadurch auch eine Menge von Vorſtellungen in dieſe Form des Denkens, welche ſie nicht wird beherbergen können. In vielen Sätzen haben wir nur ſehr lockere Verbindnngen von Subject und Prädikat, welche durch genauere Unterſcheidungen berichtigt werden müſſen; der Zweck des Urtheils wird durch ſie nicht erfüllt. Wie in allen Formen unſeres Denkens, ſo auch in der Urtheilsform haben wir ein Ideal zu ſehen, deſſen Anforderungen wir aufrecht erhalten ſollen. Dem Subjecte ſoll im Prädikate nichts beigelegt werden, das ihm nicht mit vollem Recht zugeſchrieben werden kann. Alle Sätze daher, welche einem einzelnen Dinge eine Erſcheinung beilegen, werden nur als unreine Ausdrücke eines Urtheils angeſehn werden können; denn in der Erſcheinung wird dem Dinge auch der Schein beigelegt; aber nur die überſinnliche Thätigkeit, durch welche es die Erſcheinung begründet, kann ihm mit Recht zugeſchrieben werden; es hilft nur die Erſcheinung begründen und was es an Hülfe zu ihrer Begründung beiträgt, das allein kann das wahre Urtheil ihm beilegen. Wenn ich falle, ſelbſt wenn ich ſpreche, ſo iſt das nicht meine That allein, ſondern der Gedanke der urſachlichen Verbindung macht uns darauf aufmerkſam, daß ich mein Thun, welches in dieſen Erſcheinungen liegen mag, von meinen Leiden unterſcheiden muß, um das wahre Urtheil über mich zu finden, in dem ich nur mein Thun mir zurechne. So haben wir in den Sätzen, welche von den einzelnen Dingen Erſcheinungen ausſagen, keine reine Urtheile zu ſehen, ſondern nur Anfänge für das Urtheil, welche eine Analyſe der Erſcheinungen herausfordern; in dieſer muß das, was den Umſtänden zufällt, von dem abgeſondert werden, was dem Subjecte in Wahrheit zugerechnet werden darf. Die Analyſe der Erſcheinung ſtellt ſich hier an die Stelle der Analyſe des Begriffs, auf welche man das Urtheil hat zurückführen wollen; daß man beide Arten der Analyſe zuſammengeworfen hat unter der Benennung des analytiſchen Verfahrens, wie es von manchen geſchehen iſt, hat nur Verwirrung bringen können. Die Analyſe der Er-

ſcheinungen iſt der nothwendige Schritt zur Gewinnung der reinen Prädicate, deren wir für die richtige Urtheilsbildung bedürfen; aus ihr entſpringt die wahre Syntheſe zwiſchen Subject und Prädikat; durch ſie erkennen wir die überſinnliche Thätigkeit, welche dem Subjecte zur Begründung der Erſcheinung beigelegt werden darf; ſie zeigt ſich in engſter Verbindung mit der ſinnlichen Erſcheinung; denn nicht außer dieſer liegt ſie, ſondern mitten in der Erſcheinung iſt ſie wirkſam und bildet einen Beſtandtheil derſelben, aus deren Analyſe ſie erkannt werden ſoll. Hierin zeigt ſich aber auch, wie eng die tranſitive Thätigkeit mit der reflexiven verbunden iſt. Das Ding beſtimmt ſich zur Erzeugung der Thätigkeit, durch welche es die Erſcheinung begründen hilft, aber nur in Gemeinſchaft, in Wechſelwirkung mit andern Dingen kann es die Erſcheinung begründen helfen, es beſtimmt ſich alſo in Wechſelwirkung mit dieſen Dingen zu treten, ſie zu gemeinſchaftlicher Wirkſamkeit zu beſtimmen und ſich dazu beſtimmen zu laſſen. So ergeben ſich die beiden Formen des Urtheils in Verbindung mit einander zur Erklärung der Erſcheinung. Die gewöhnliche Denkweiſe entzieht ſich dieſer Aufgabe des Denkens nicht. Sie analyſirt die Erſcheinungen, indem ſie bei jedem Urtheil über ein Ding die Frage ſich vorlegt, was den Umſtänden, unter welchen es in der Handlung erſcheint, zuzurechnen iſt und was ihm ſelbſt; beide Factoren der Erſcheinung will ſie unterſcheiden und zuſammenrechnen; aber die Rechnung iſt ſchwer; daher haben wir ſelten oder nie in den Ausſagen der gewöhnlichen Denkweiſe rein abgeſchloſſene Urtheile zu erkennen.

2. Größere Schwierigkeiten in der That als die reflexive Thätigkeit macht für das wiſſenſchaftliche Nachdenken die tranſitive. Wenn man gefunden hat, daß mit dem Gedanken der Identität des Subjectes der Gedanke einer Thätigkeit vereinbar iſt, in welcher das Subject ſein noch unbeſtimmtes Vermögen beſtimmt, ſo iſt es noch eine weiter gehende Frage, ob mit dieſer Selbſtbeſtimmung des Subjectes auch die Beſtimmung eines andern Dinges, eines Objectes der Handlung, vereinbar ſei. Selbſt der praktiſchen Vorſtellungsweiſe, welche doch daran gewöhnt iſt ihre Macht über die äußern Dinge geltend zu machen, wird es bedenklich erſcheinen, wenn ihr die Frage vorgelegt wird, ob es einem Dinge vergönnt ſei aus ſich herauszugehn, in das Innere anderer Dinge einzudringen und über daſſelbe etwas zu beſtimmen. Daher hat der Skepticismus nicht allein die Erkennbarkeit, ſondern auch die Denkbarkeit der urſachlichen Verbindung angegriffen und ſelbſt der Dogmatismus hat, von der vorliegenden Schwierigkeit bedrängt, nachgeben zu müſſen geglaubt, daß ſie nur unter Vermittlung des Transcendentalen und in einem beſchränkten Sinn ſich behaupten

ließe. Es ſind die Lehren des Occaſionalismus und von der präſtabilirten Harmonie, welche das Wunder der urſachlichen Verbindung durch die Vermittlung Gottes uns begreiflich zu machen geſucht haben. Von Seiten des Subjects, wie von Seiten des Objects zeigt ſich die gleiche Schwierigkeit. Weder das Subject kann in das Innere des Objects eindringen und in ihm Wirkungen vollziehn, noch das Object kann von außen Wirkungen in ſich aufnehmen, weil nur aus ſeinem eigenen Vermögen heraus ihm eine Wirklichkeit erwachſen kann. In ihren Thätigkeiten bleiben beide Dinge von einander geſchieden. Daher meint die Lehre von den gelegentlichen Urſachen (Occaſionalismus) oder von der präſtabilirten Harmonie, die Thätigkeiten der Dinge liefen nur neben einander her, würden aber von Gott in Uebereinſtimmung mit einander gehalten, ſo daß, wenn in dem einen Dinge eine Thätigkeit ſich ergebe, auch die entſprechende Thätigkeit in dem andern Dinge nicht fehlen dürfte; die Dinge alſo wären nicht in ihren Thätigkeiten die eigentlichen oder nächſten Urſachen der entſprechenden Wirkungen, ſondern Gott bewirkte den Einklang derſelben und die Thätigkeiten der Dinge könnten nur als entferntere Urſachen angeſehn werden, weil bei Gelegenheit oder auf Veranlaſſung der einen Thätigkeit die andere von Gott hervorgerufen würde. Man ſieht, daß dieſe Lehren von der Anſicht ausgehn, welche die einzelnen Dinge als in ihrem Weſen und in ihrem Leben völlig von einander geſondert ſich denkt. In einer ſolchen Sonderung werden wir ſie nicht zu denken haben, wenn wir an das Allgemeine uns erinnern, welches dem Gedanken an die einzelnen Dinge zu Grunde liegt (61), und in den Gedanken an die einzelnen Dinge uns auch nicht entrückt werden ſoll (61 Anm. 1.), weil wir dieſe Dinge doch nur zum Behuf der Erklärung der Erſcheinungen geſetzt haben, in deren Hervorbringung ſich ihre Gemeinſchaft zeigt. Wir werden nun wohl geſtatten können, daß man bei der allgemeinen Wahrheit, welche wir zu erkennen ſuchen, auch an Gott denkt, welcher der Grund der Gemeinſchaft unter den Dingen ſein mag, aber den Sprung zu dieſem Grunde empor, welchen die Lehren von den gelegentlichen Urſachen und von der präſtabilirten Harmonie machen, können wir doch nicht räthlich finden, weil er ohne Regel geſchieht und uns allen Gefahren eines ſolchen regelloſen Aufſteigens in der Löſung eines vorliegenden Knotens ausſetzt. Mit der Erklärung der Erſcheinungen ſind wir beſchäftigt und in den Erſcheinungen finden wir auch die Gemeinſchaft der Dinge deutlich angezeigt, ohne daß wir nöthig hätten ſie von einem höhern Grunde aus uns erſt beſtätigen zu laſſen. Denn die Erſcheinung iſt ein gemeinſchaftliches Product der erſcheinenden Dinge und dieſe Dinge,

auf deren Gedanken wir eingegangen sind, haben wir daher auch gar nicht ohne Gemeinschaft mit einander zu denken, weil sie nur zum Behuf der Erklärung der Erscheinung von uns gedacht werden sollen. Es ist nur eine Abstraction unserer Gedanken, wenn wir sie als isolirte Dinge denken, nur daraus hervorgegangen, daß wir zunächst auf unserer ersten Stufe in der Erklärung der Erscheinungen sie abgesondert für sich und unterschieden von einander denken sollten, aber keineswegs hierdurch aufgefordert wurden sie in dieser Absonderung stehen zu lassen. In der Erscheinung liegt die Aufforderung sie ein jedes für sich, aber auch alle in Gemeinschaft zu denken. Sie stellen sich als Glieder eines Ganzen dar und als solche haben wir sie zu erkennen, als solche zeigt sie uns ihr gemeinschaftliches Product, die Erscheinung. In dieser müssen wir nun auch ihre Aeußerung erkennen und bemerken, daß ihr Leben nicht allein auf sie selbst beschränkt ist, sondern sich mittheilt; sie geben in ihr Zeichen ihres Lebens und ihres im Leben sich verwirklichenden Wesens ab; sie sind nicht allein innerlich, reflexiv thätig, sondern auch eine transitive Thätigkeit, ein Handeln nach außen muß ihnen mit vollem Recht zugerechnet werden. So haben wir aus der Bedeutung ihres Begriffs mit aller logischen Strenge abgeleitet, daß sie Wirkungen haben und als Ursachen zu betrachten sind. Aber wir müssen uns auch hüten das, was ihnen als Ursachen zugerechnet werden darf, nicht über sein Maß hinauszutreiben. Dadurch daß dies zu geschehen pflegt, kommen die Zweifel, welche gegen die Wahrheit der ursachlichen Verbindung sich erhoben haben. Die Wirkungen der Dinge, welche zur Erklärung der Erscheinungen dienen sollen, müssen sich auch auf die Erscheinung beschränken. Zur Hervorbringung der Erscheinung wirken die einzelnen Dinge der Welt; ihre Wirkung geht nicht einmal auf das Ganze der Erscheinung; sie helfen sie nur hervorbringen; über die Hervorbringung der Erscheinungen geht ihre Wirksamkeit nicht hinaus. Diese Schranke der ursachlichen Verbindung bewahrt auch die gewöhnliche Vorstellungsweise des praktischen Denkens sehr gut, indem sie dem Handeln auf die Außenwelt nichts anderes zugesteht, als daß es die äußere Erscheinung der Dinge, die Accidenzen der Substanz verändert ohne ihre Substanz zu bessern. Durch die Erscheinung, sei es in Wort oder in That, können wir Andere erinnern und ermahnen, bessern aber müssen sie sich selbst; nur Mittel giebt unser Handeln nach außen für andere Dinge ab; solche Mittel kann es bessern. Halten wir nun den Gedanken der ursachlichen Verbindung in dieser Beschränkung, dann verschwinden die Einwürfe gegen ihn, welche von der Unmöglichkeit hergenommen worden, daß ein Ding in das Innere des andern praktisch eindringen könnte. Dasselbe gilt von dem Einwurfe,

daß kein Ding aus ſich herausgehn könne in ſeinem Wirken; denn indem es die Erſcheinung bewirken hilft, iſt es nicht herausgegangen aus ſich, ſondern ſein Antheil an der Hervorbringung der Erſcheinung iſt mitten in ihm und es ſelbſt mitten in der Erſcheinung. Hiermit haben wir nun dennoch den einzelnen Dingen eine Wirkung nach außen gerettet; denn die Erſcheinung, welche ſie bewirken helfen, iſt nicht für ſie allein, ſondern für die Gemeinſchaft der Dinge; ſie aber ſind wahre, erſte Urſachen derſelben, haben ihren vollen Antheil an ihrer Hervorbringung und ſind nicht nur als gelegentliche Urſachen derſelben anzuſehn. Die Meinung, daß ſie nur gelegentliche Urſachen wären, hat ihren wahren Grund nur darin, daß man den Gedanken der urſachlichen Verbindung zu weit ausgedehnt hat, indem man durch die Urſachen der Erſcheinung nicht allein die Erſcheinung, ſondern auch die innere Entwicklung der Dinge bewirken laſſen wollte. Gegen dieſen Uebergriff iſt der Occaſionalismus im Recht. Mit vollem Recht behauptet er, daß in keines Dinges Vermögen mehr liegt, als ſeine eigenen Thätigkeiten reflexiv zu vollziehn und durch ſie in die Erſcheinung ſich einzuführen, in welcher es Urſache wird andere Thätigkeiten anderer Dinge beſtimmend, daß ſie in Miſchung mit ihnen erſcheinen, daß es aber zu allen weitern Erfolgen, welche aus der Erſcheinung heraus ſich ergeben werden, nur die Veranlaſſung bietet. Jede Erſcheinung können wir als ein Zeichen, als eine Belehrung für die andern Dinge anſehn, welche das erſcheinende Ding abgiebt; der Antheil, welchen dieſes an der Hervorbringung der Erſcheinung hat, ruft mit Nothwendigkeit die Empfänglichkeit des andern Dinges hervor, welches in Gemeinſchaft mit jenem die Erſcheinung hervorbringen hilft; dieſe Thätigkeit der Empfänglichkeit iſt die der verurſachenden Thätigkeit entſprechende Wirkung; das Ding, welches in die Erzeugung der Erſcheinung eingeht, muß ſich belehren laſſen von der Wirkung, welche es empfängt; aber das Verſtändniß dieſer Belehrung wird hierdurch nur veranlaßt und es gehört eine neue Thätigkeit des andern Dinges dazu dieſen Fortſchritt von dem Belehrtwerden zum Verſtändniß der Belehrung zu machen. Die Wechſelwirkung unter den Dingen beſchränkt ſich darauf, daß ſie einander gegenſeitig zur Erzeugung der Erſcheinung erregen und keins von ihnen dieſer Erregung ſich entziehen kann, weil jedes den Trieb hat unter den vorliegenden Umſtänden in die Erſcheinung einzugehn und in ihr die Kraft ſeines Lebens in Entwicklung zu ſetzen.

64. Mit dem Gedanken der urſachlichen Verbindung ſchließt ſich der Kreis der Erklärungen ab, welche wir für die gewöhnliche Verſtändigung über die Erſcheinungen ſuchen.

Wir wollen die Urſachen der Erſcheinungen erkennen; wir finden ſie in den Thätigkeiten der einzelnen Dinge, welche in Gemeinſchaft mit einander die Erſcheinungen hervorbringen. Die Erklärung iſt damit abgeſchloſſen, denn wir ſind zurückgekehrt zu dem Ausgangspunkte, zu dem, was zu erklären war; das Ganze der Erſcheinung iſt wieder erreicht, indem wir alle beſondern Gründe derſelben in der Wechſelwirkung der einzelnen Dinge zuſammengefaßt haben, welchen ihr Antheil an der Hervorbringung der Erſcheinungen zufällt. Aus der Wechſelwirkung aller mitwirkenden Urſachen ergiebt ſich die Erklärung der Erſcheinungen vollſtändig. Der Gang der Unterſuchungen war bisher analytiſch geweſen, indem wir zuerſt aus der Erſcheinung die Gedanken der beſondern Dinge abſonderten, welche als Gründe der Erſcheinung gedacht werden mußten, alsdann jedem dieſer Dinge auch ſeine beſondere Thätigkeit, ſeinen Antheil an der Hervorbringung der Erſcheinung, zueigneten; in der Erkenntniß der urſachlichen Verbindung ſchlägt er in die Syntheſe um, indem die hervorbringenden Thätigkeiten und ihre Subjecte verbunden werden in der Wechſelwirkung zu ihrem gemeinſamen Producte. Er mußte zuerſt analytiſch ſein, weil die Erſcheinung verworren iſt, Wahrheit und Schein der Dinge und ihrer Thätigkeiten in ſich ſchließt; dieſe Verworrenheit kann nur dadurch überwunden werden, daß die Wahrheit abgeſondert wird vom Schein durch Unterſcheidung der Elemente, welche in der Erſcheinung ſich verwirrt haben; aber jedem dieſer Elemente muß auch Genüge geſchehn; auch der Schein iſt nicht ohne Grund und eben ſo wenig iſt die Verbindung des Scheins mit der Wahrheit ohne Grund. Dieſen Grund decken wir in der Wechſelwirkung auf; ſie bringt ſynthetiſch die Elemente der Erſcheinung zuſammen; aber nicht in der alten Verwirrung ſtellen ſie ſich in ihr dar, ſondern ein jedes dieſer Elemente bleibt unterſchieden, weil das eine dem einen, das andere dem andern Subjecte als tranſitive Thätigkeit, als ſeine Wirkung in der Wechſelwirkung beigelegt wird. Dadurch aber, daß dieſe Elemente alle zuſammengebracht worden ſind und als zuſammengehörig ſich darſtellen, indem die eine Thätigkeit die andere und umgekehrt bedingt,

ergiebt ſich die vollſtändige Erklärung der Erſcheinung. Doch werden wir hierbei nicht überſehen dürfen, daß dieſe Erklärungsweiſe nicht ohne Vorausſetzung iſt, welche auch in der gewöhnlichen Denkweiſe ſich ſchon ankündigt und deren Begründung ein neues Problem vorlegt. Die einzelnen Dinge zeigen in ihrer Wechſelwirkung auf ein allgemeines Band hin, welches ſie verbindet und mit Macht ſie nöthigt in Wechſelwirkung zu treten, ſich gegenſeitig bedingend in ihren Thätigkeiten, ſich gegenſeitig hemmend und erregend in Leiden und in Thun. Auf dieſes Allgemeine ſind wir ſchon hingewieſen worden, indem wir den allgemeinen Hintergrund bedachten, von welchem die beſondern Dinge in der Analyſe der Erſcheinungen ſich ablöſen (61); die Wahrheit deſſelben haben wir nicht bezweifeln können (61 Anm. 1); auf dieſes Allgemeine werden wir in der Verbindung der Elemente der Erſcheinung wieder zurückgeführt. Auch in dem Geſchäfte des Denkens, welches auf die Abſonderung der einzelnen Dinge und ihrer Thätigkeiten geht, kann man nicht überſehn, daß jedes beſondere Ding ſeine Stelle im Allgemeinen hat; wir legen ihm Eigenſchaften bei, welche es von der allgemeinen Natur empfangen hat, und nur in Gemäßheit dieſer Eigenſchaften kann es ſeine Thätigkeiten üben; zu dieſen Eigenſchaften gehört es auch, daß es ein integrirendes Glied des Ganzen iſt (61 Anm.), von welchem wir annehmen müſſen, daß es demſelben in einer beſtimmten Art ſich anſchließt; darauf weiſt das Allgemeine in den Begriffserklärungen hin, das Geſetz unſeres Denkens, daß wir alles nach ſeiner Art und Gattung beurtheilen und die Beſtändigkeit der Gründe nicht allein in der Unveränderlichkeit der einzelnen Dinge, ſondern auch in Geſetzen aufſuchen, welche das allgemeine Weſen der einzelnen Dinge nach ihrer Art und Gattung beſtimmen. Das gewöhnliche praktiſche Denken geht jedoch auf die Erforſchung des Allgemeinen nicht weiter ein, als ſoweit es den beſondern Dingen anhängt, als Eigenſchaft oder als Geſetz für das Zuſammenſein oder Zuſammenwirken der beſondern Subſtanzen ſich darſtellt, weil die praktiſche Wirkſamkeit nur von Individuum auf Individuum geht (61 Anm.) Daher ſchließt das gewöhnliche Denken ſeine

Erklärung der Erscheinungen mit der Erkenntniß der ursachlichen Verbindung ab.

1. Den einzelnen Dingen pflegen wir viele Eigenschaften beizulegen, welche sie in ihren Erscheinungen zu erkennen geben. Wenn wir aber die Identität der Dinge bedenken, so giebt dies zu skeptischen Ueberlegungen Veranlassung. Der Begriff des einzelnen Dinges fordert, daß es schlechthin als eins gedacht werde; nur ein und dasselbe Wesen können wir ihm zuschreiben, dieses Wesen ist ihm eigen und wird daher als seine Eigenschaft (Qualität, Attribut) bezeichnet. Die gewöhnliche Denkweise scheint sich daher in einen Widerspruch zu verwickeln, indem sie das individuelle Ding als eins denkt, aber doch mit verschiedenen Eigenschaften belegt. Untersuchen wir die Eigenschaften genauer, welche den Dingen beigelegt zu werden pflegen, so entdecken wir auch bald, daß sie größtentheils nur Thätigkeits-, Erscheinungs- oder Wirkungsweisen derselben bezeichnen. Unserm Ich legen wir die Eigenschaften bei zu denken, zu wollen, d. h. nichts weiter, als unter Umständen kann es denken, kann es wollen; in diesen Thätigkeiten offenbart es sein Wesen unter verschiedenen Umständen in verschiedener Weise. Das Atom Kohlenstoff hat die Eigenschaft in der Kohle schwarz, im Diamant weiß zu erscheinen; dies sind Erscheinungsweisen desselben, aber nicht sein Wesen. Alle sinnliche Eigenschaften, welche wir den Dingen beilegen, sind von dieser Art; sie bezeichnen nur die Erscheinungsweisen des Dinges, wie es unter Umständen unserer sinnlichen Empfindung sich darstellen wird, aber nicht sein Wesen, den Grund seiner Erscheinungen. Und diesen Grund haben wir zu denken, wenn wir den Begriff eines Dinges fassen wollen. Seinem Wesen nach ist es übersinnlich und den Gedanken desselben dürfen wir uns nicht stören lassen dadurch, daß wir ihm sinnliche Eigenschaften beilegen, welche wohl als Zeichen seines Wesens, aber nicht als es selbst seiner Wahrheit nach ausdrückend angesehn werden können. Lassen wir also alle diese scheinbaren Eigenschaften der Dinge bei Seite, so bleibt uns für den Begriff des Dinges nichts weiter übrig, als daß wir sein Wesen für sich, durch welches es sich von allen andern Gegenständen unterscheidet, seine wahre Eigenthümlichkeit, seinen Charakter erkennen. Dieser Charakter ist seine Eigenschaft. Es mag schwer sein ihn aufzudecken; aber aufgeben dürfen wir diese Aufgabe nicht und auch das gewöhnliche Denken giebt sie nicht auf. In dem Kreise, welcher unserm Verständnisse am nächsten liegt, unter den Menschen, mit welchen wir praktisch verkehren, ist es unser Bemühn aus dem Charakter der

Individuen ihre Handlungen, ihre Worte, ihre Erſcheinungen uns zu erklären. Dieſer Charakter iſt ihre Eigenthümlichkeit, ihre Eigenſchaft und ſoll ihr ganzes Weſen bezeichnen, aus welchem alle ihre Erſcheinungen zu begreifen ſind. Wie er ſich auch entwickeln und zu höhern Graden der Ausbildung aufſteigen mag, er bleibt doch unveränderlich derſelbe Charakter und iſt nur als Einheit zu denken. Dies iſt die Lehre von der einen überſinnlichen Qualität jedes Dinges. Sie dringt darauf, daß wir jedes Ding ſchlechthin an ſich denken und in ſeiner Eigenheit begreifen ſollen. Es iſt ſchlechthin unterſchieden von jedem andern durch ſeine Eigenſchaft; ohne ſie würde es von jedem andern Dinge ununterſcheidbar ſein (**principium indiscernibilium**, Satz des Nichtzuunterſcheidenden.) Zu einer Einſeitigkeit aber und zu einem falſchen Skepticismus würde dieſe Lehre ausſchlagen, wenn man in ihr ein Verbot ſuchen wollte den einzelnen Dingen außer ihrem unterſcheidenden Character auch ihre Art und Gattung, überhaupt ihre Gemeinſchaft mit dem Allgemeinen als bleibende Eigenſchaft beizulegen. Vielmehr iſt ihnen weſentlich ihrer Art und Gattung anzugehören; es liegt in ihrem Weſen Glieder des Allgemeinen zu ſein; nur dadurch ſind ſie überſinnliche Dinge, daß ſie die Erſcheinung begründen und indem ſie dieſelben begründen, erweiſen ſie ſich als Glieder in der Kette der Dinge, deren Begriffe uns zum Verſtändniß der Erſcheinungen dienen ſollen. Daher würden wir ſie nicht in ihrer vollen Wahrheit erkennen, wenn wir nur ihr Anſich ſetzten oder es als einzige Aufgabe der Wiſſenſchaft betrachteten die Dinge an ſich zu erkennen, nicht auch ihre Gemeinſchaft mit andern Dingen ihrer Art, ihrer Gattung und der übrigen Welt. Den Charakter meines Ich und anderer Individuen meines Gleichen werde ich nicht anders zu denken haben als im Gedanken an eine Eigenſchaft, durch welche der Gegenſtand meines Denkens handelnd in die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen eingeht, ſein Handeln muß ſich aber an ſeine Gemeinſchaft anſchließen und daher auch den Charakter dieſer tragen und weil ſein Weſen ſeinem Handeln gemäß iſt, wird es einen doppelten Charakter tragen, den Charakter des Individuums und ſeiner Gemeinſchaft, welche auch wieder in engern und weitern Kreiſen gedacht werden kann, in ihrer Art und ihrer Gattung u. ſ. w. Daher iſt es für mich nicht allein ein charakteriſtiſches Merkmal, daß ich einen individuellen Charakter habe, ſondern auch daß ich ein Menſch bin meiner Art, ein Thier meiner Gattung nach. Das Geſchäft der Begriffserklärung, welchem wir uns nicht entziehn können, weiſt uns auf dieſe Vielheit der charakteriſtiſchen Merkmale oder Eigenſchaften hin. Mit Recht wird die Regel gegeben, daß jeder Begriff definirt werden ſolle durch ſeinen Unterſchied von

seinen nebengeordneten Begriffen und durch den nächst höhern Begriff; diese Regel bezeichnet das Gesetz, unter welchem alle erscheinenden Dinge stehen, daß sie einestheils für sich selbständig in ihrem eigenthümlichen Charakter, anderntheils der Gemeinschaft der erscheinenden Dinge angehörig sind, welchen sie sich zunächst in ihrer Art, alsdann in ihrer Gattung u. s. w. anschließen müssen. Dies bezeichnet ihre Stellung im Allgemeinen. Sie wird durch den kleinsten Kreis hinlänglich ausgedrückt, weil dieser seine bestimmte Stelle in den größeren Kreisen hat, weswegen es auch hinreichend ist für die Definition des Individuums seine Art zu bestimmen; die Angabe der Gattung u.s.w. kann einer weitern Classification überlassen werden. Die Verdoppelung oder Vervielfachung der wesentlichen Eigenschaften, welche durch dieses Gesetz eintritt, ist nicht im Widerspruch mit der Einfachheit des Charakters; denn der Charakter schließt die Art, die Gattung u. s. w. in sich; mein Charakter ist ein menschlicher, ein meiner Art, meiner Gattung angehöriger Charakter; ich werde dadurch nicht ein vielfältiges Wesen, daß ich meinem eigenthümlichen Wesen nach eine bestimmte Stelle im Allgemeinen habe. Dem eigenthümlichen Charakter, welcher als einfache Eigenschaft das ganze Wesen des individuellen Dinges ausdrückt, fügen wir den Gedanken seiner Art nur zu um dadurch zu erkennen zu geben, daß es nicht allein an sich, sondern auch Grund der Erscheinung ist und in der gemeinschaftlichen Hervorbringung der Erscheinungen seine bestimmte Stelle unter den übrigen Dingen hat. Es wird dadurch nur in ein Verhältniß zu den übrigen Dingen gesetzt und ausgesprochen, daß es nicht allein für sich, sondern auch in diesen Verhältnissen zu denken ist, welche ihm nicht zufällig ankommen, sondern in seinem Wesen liegen, weil es ein Glied der Gemeinschaft ist. Hieraus lassen sich nun auch die sinnlichen Eigenschaften rechtfertigen, welche wir den Dingen beilegen, zwar nicht als wesentliche Eigenschaften, aber als Bezeichnungen von Verhältnissen, in welchen die Dinge in ihrer Gemeinschaft mit andern Dingen erscheinen und Zeugniß von ihrem Wesen ablegen. Daß ich als Mensch aufrecht einherschreiten kann, ist zwar keine wesentliche Eigenschaft meiner Person im strengen Sinne des Wortes, aber als ein Zeichen meines menschlichen Charakters wird man es gelten lassen müssen und die gewöhnliche Vorstellungsweise, so wie die empirische Wissenschaft, wird nicht aufhören solche charakteristische Zeichen sorgfältig aufzusuchen, sie vorläufig als Kennzeichen der Dinge zu gebrauchen, bis es uns gelingt in dem einheitlichen Charakter den Grund der charakteristischen Zeichen zu entdecken.

2. Was wir bisher auseinandergesetzt haben, bezieht sich alles auf die Forderungen der theoretischen Vernunft, welche die

Erklärung der Erſcheinungen aus einzelnen Dingen und ihren Begriffen betreiben. Die Formen des Denkens und des Seins welche hierzu erforderlich ſind, haben wir hieraus abgeleitet. Man wird dieſen Theil der logiſchen und metaphyſiſchen Lehre mit dem Namen der Lehre von den Formen des realen Denkens und von den Formen des realen Seins oder den Kategorien bezeichnen können. Beide ſind oft über ihr Maß hinaus ausgedehnt worden; die Verſuchung hierzu liegt nahe, weil die Erklärung der Erſcheinungen aus den einzelnen Dingen auch auf das Allgemeine, doch nur in unbeſtimmter Weiſe hinweiſt. Namentlich iſt der Ausdruck Kategorie in einem ſo weiten Sinn gebraucht worden, daß es vielleicht beſſer wäre ihn ganz zu meiden. Will man ihm einen feſten Sinn geben, ſo wird man ihn daran zu heften haben, daß er die Beſtimmungen bezeichnen ſoll, welche von dem beſondern Subjecte in Wahrheit ausgeſagt werden können. Den Umfang dieſer Kategorien haben wir nach den Forderungen der Vernunft zu ermeſſen, welche die Formen unſeres Denkens in der Erklärung der Erſcheinung aus ihren beſondern Subjecten befriedigen ſollen. In der Ueberſicht, welche wir über dieſe gegeben haben, ſoweit ſie dem gewöhnlichen Denken angehören, wird es am meiſten auffallen, daß unter ihnen der Schluß keine beſondere Stelle gefunden hat, obgleich es ſich nicht leugnen läßt, daß Schlüſſe beſtändig in unſerm praktiſchen Denken gemacht werden. Wir müſſen uns darüber entſchuldigen, indem wir darauf hinweiſen, daß er überall in den Formen unſeres Begreifens und Urtheilens berührt wird ohne doch als eine beſondere Form des Denkens herauszutreten. Die Thätigkeit des Schließens vollzieht ſich überall, wo ein Element des Denkens mit dem andern zuſammengeſchloſſen wird, bei jeder Verbindung von Gedankenelementen, und ohne ſie kann daher auch gar keine Form des Denkens ſich geſtalten. Nehmen wir daher den Gedanken des Schluſſes im weiteſten Sinn, ſo ſchließen wir überall, wo wir Begriffe oder Urtheile bilden, wo überhaupt unſere Gedanken über das Sinnliche hinausgehn. Wir ſchließen von der Erſcheinung auf das Erſcheinende; der Gedanke des einzelnen Subjects vollzieht ſich in einem ſolchen Schluß; wir ſchließen vom Leiden auf das Thun und umgekehrt, vom Leben auf das Weſen und umgekehrt, von der Urſache auf die Wirkung und umgekehrt, überall ſucht das eine Glied des Verhältniſſes ſein Correlat und wie alles unſer Denken ſich zwiſchen ſolchen Verhältniſſen, den ſogenannten Correlativbegriffen, bewegt, ſo iſt auch alles unſer Denken ein beſtändiges Schließen. Den Fortgang deſſelben gewinnen wir nur, indem wir den niedern Grad ſeiner Entwicklung zur Folgerung für den höhern Grad anſtrengen. Dieſe Weite des Gedankens an den Schluß

hat man jedoch nicht im Sinn, wenn man eine beſondere Form des Denkens mit dem Namen des Schluſſes bezeichnet; ſonſt würden die Schlußtheorien, welche man aufgeſtellt hat, für ſehr mangelhaft angeſehn werden müſſen, denn alle die vorhererwähnten Schlußweiſen, werden von ihnen kaum oberflächlich berückſichtigt. Was man dagegen in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung Schluß genannt und zum Gegenſtande einer weitläufigen Theorie gemacht hat, iſt nicht der Fortgang der gewöhnlichen Folgerung, welcher bei der Bildung der Begriffe und Urtheile in Anwendung kommt, ſondern der wiſſenſchaftliche Schluß (**syllogismus in forma, συλλογισμὸς ἀποδεικτικός**), welcher ſchon gebildete Begriffe und Urtheile vorausſetzt und aus ihnen ein Syſtem aufzubauen die Aufgabe hat. Hierdurch wird gerechtfertigt werden, daß wir die Schlußform nicht zu den einfachen Gedankenformen zählen. Sie hat die Verkettung der ausgebildeten Gedanken zu ihrem Zweck, das Aufſteigen vom Beſondern zum Allgemeinen und das Abſteigen vom Allgemeinen zum Beſondern nach der Ordnung des allgemeinen Geſetzes. Hiervon kommen Anfänge im gewöhnlichen Denken vor, wie angedeutet worden iſt; aber das Allgemeine bleibt für daſſelbe nur eine unbeſtimmte Vorausſetzung, welche in ſchwankenden Gedanken gehegt wird und über deren Bedeutung noch Zweifel ſchweben, ſo lange man die Erklärung der Erſcheinungen von den einzelnen Dingen ausgehn läßt. Für dieſen Standpunkt bleiben uns alſo nur die Formen des individuellen Begriffs und des Urtheils über ihn übrig. Jede von ihnen tritt uns aber in zwei verſchiedenen Geſtalten entgegen. Der Begriff zuerſt nur als eine Einheit, die Identität der Subſtanz bezeichnend; dann geht er in das Urtheil über; der einfache Inhalt des Begriffs zieht den Umfang der Prädikate an ſich, deren Subject er wird; das einfache Weſen der Subſtanz zerfällt ſich in die Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten und das Leben verwirklicht das Weſen, welches in der Subſtanz nur als Vermögen angelegt war. Der Begriff geht durch das Urtheil hindurch um ſeinen vollen Gehalt zu gewinnen. Nach zwei Seiten zu geſchieht dies; im reflexiven Urtheil entwickelt das lebendige Ding ſich ſelbſt in den Graden ſeines Lebens, im tranſitiven Urtheil zeigt es ſich mächtig, ein Glied der urſachlichen Verbindung; das Ergebniß beider Seiten läuft aber auf daſſelbe hinaus, auf die Verwirklichung des Weſens im Leben; in ihr zeigt ſich die Subſtanz als ein Allgemeines, welches viele Thätigkeiten in ſich begreift und in dieſen Thätigkeiten leidend und thuend an ein größeres Allgemeines ſich anſchließt zur Hervorbringung der Erſcheinung. Die Urtheilsform ſtellt ſich nur als das Mittel dar, durch welches die Begriffsform ſich erfüllen ſoll; aus der Menge der Urtheile erwächſt erſt der voll-

ſtändige Begriff des Dinges, welchen wir ſuchen. So erkennen wir unſern Charakter und den Charakter eines jeden Dinges nur aus ſeinen Thaten. Der Begriff der Subſtanz war eine unbeſtimmte Vorausſetzung, durch die Urtheile, welche wir über ſie fällen lernen, wird ſie zu beſtimmter Einſicht gebracht. Wir hatten Recht vorauszuſetzen, daß ein Ding von bleibendem Charakter die Erſcheinung begründen helfe und in der Erſcheinung uns ein Zeichen von ſich gebe, denn dieſer bleibende Charakter bewährt ſich in der Folge ſeiner Thaten und der Urtheile, welche wir über ſie zu fällen haben, in ſteigender Entwicklung begriffen. Den Begriff des bleibenden Dinges haben wir nun auch nicht ohne ſeine Erweiſungen in der urſachlichen Verbindung zu denken, in welcher es ſich ſelbſt verwirklicht und in die Erſcheinungen eingreift; denn nur aus ſeinen Erſcheinungen lernen wir es kennen und in dieſen Erſcheinungen zeigt es ſich als Glied einer weit über daſſelbe hinausgehenden Gemeinheit. Daher bilden ſich Begriffe und Urtheile in einem beſtändigen Wechſelverkehr und die Gedanken in der Uebung des gewöhnlichen Denkens ſchweben nur zwiſchen dieſen beiden Formen. Der vollſtändige Begriff des einzelnen Dinges iſt zwar der Zweck, aber auch ein Ideal, welches nicht erreicht wird; denn das Leben der Dinge iſt nicht aus; immer neue Urtheile über das Leben ſollen hinzutreten um den Begriff des einzelnen Weſens zu erfüllen, und über dieſem Ideal ſchwebt noch eine höhere Aufgabe, das einzelne Weſen in ſeinem Zuſammenhang mit den übrigen Gründen der Erſcheinung, als Glied des Allgemeinen zu erkennen. Dieſe Aufgabe führt in das Unendliche; an ihre Löſung wagt ſich das praktiſche Denken nicht heran; es hält ſich in der Mitte der einzelnen Dinge feſt. In der Mitte der Bewegung zwiſchen Urtheil und Begriff, zwiſchen Leben und Weſen liegen nun alle Kategorien des realen Denkens. Weſen und Leben bilden ihre Angelpunkte. Beide verzweigen ſich nach entgegengeſetzten Seiten. Das Weſen ſtellt ſich zuerſt als ein bloßes Vermögen, als Möglichkeit zum Leben dar, durch das Leben tritt erſt die Wirklichkeit des Weſens ein. Das Leben zeigt ſich in reflexiver und tranſitiver Thätigkeit. Dies ſind die Hauptkategorien der überſinnlichen Erkenntniß, welche wir in der Erklärung der Erſcheinungen im Gebiete des Realen ſuchen ſollen; eine weiter gehende Unterſcheidung innerhalb ihres Kreiſes wird die Kategorienlehre zu übernehmen haben. Wenn man den Ausdruck Kategorie im weitern Sinne faßt, kann man auch andere Kategorien für das reale Denken hinzuzählen; ſie werden den Kreis der ſinnlichen Vorſtellungen treffen, welchen man nicht mit dem Kreiſe der überſinnlichen, die Gründe der Erſcheinung treffenden Gedanken verwechſeln darf; geht man daher in der Kategorienlehre auch

auf die Kategorien der ſinnlichen Vorſtellung ein, ſo muß man zu allererſt dieſe Klaſſe von der andern unterſcheiden, welche der Gegenſtand unſerer bisherigen Unterſuchung war. Den Formen des verſtändigen Denkens ſtellen ſich Formen der ſinnlichen Vorſtellung zur Seite und ſo auch den Kategorien des Verſtandes Kategorien der ſinnlichen Vorſtellung, mit beiden hat unſere Wiſſenſchaft zu thun, aber beide hat ſie auch zu unterſcheiden. Daß die Kategorienlehren gewöhnlich auf dieſen Unterſchied nicht eingegangen ſind, iſt ein Hauptgrund der Verwirrung, welche ſich in ihnen findet.

65. Wir haben die Forderungen der Vernunft für die Erklärung der Erſcheinungen aufgeſtellt. Zwiſchen ihnen und ihrer Erfüllung liegt ein weiter Schritt. Wir ſind für ihn angewieſen auf die Mittel, welche uns die Erſcheinungen als Zeichen der Dinge für die Erforſchung ihrer Gründe darbieten, und werden daher dieſe Mittel, wie unvollkommen ſie auch ſein mögen, zu pflegen haben. Die Erſcheinungen bieten den Stoff für unſer Denken, welcher einer weiteren Bearbeitung bedarf um für den wiſſenſchaftlichen Zweck benutzt zu werden. Dieſe Materie liegt nicht in der Vollſtändigkeit vor, in welcher wir ſie haben müßten, wenn wir die Erklärung der Erſcheinungen in ihrem ganzen Umfange gewinnen wollten (44 Anm.). Wir müſſen ſie erſt allmälich ſammeln. Nur aus der Sammlung der Thätigkeiten, in welchen das Leben eines Dinges verläuft, können wir ſein Weſen erkennen (64 Anm. 2); dieſe Thätigkeiten lernen wir nur aus ſeinen Erſcheinungen kennen und die Sammlung der Erſcheinungen iſt daher ein unentbehrliches Mittel für die Begriffsbildung. Nicht weniger als die Sammlung der Erſcheinungen wird die Sichtung derſelben uns nöthig ſein für das wiſſenſchaftliche Geſchäft. Die Erſcheinungen ſondern ſich nicht ohne weitere Unterſuchung ſo klar von einander ab, daß man in jeder derſelben deutlich ſich hingewieſen ſähe auf ein beſtimmmtes Ding und ſeinen Begriff, für deſſen Bildung ſie einen ſichern Haltpunkt darböte. In der Erſcheinung jedes Dinges ſind Wahrheit und Schein in verworrener Verbindung; unſer wiſſenſchaftliches Werk fordert eine Unterſcheidung dieſer Elemente; wir werden auch

nicht erwarten können, daß ſie ſogleich mit aller Genauigkeit ſich uns ergeben werde bei der Mangelhaftigkeit unſerer Hülfsmittel. Daher werden unreine Ausſcheidungen der Prädikate für unſere Urtheile eintreten, in welchen wir den Subjecten manches beilegen, was nur einen ſinnlichen Schein auf ſie wirft. Der Sammlung der Erſcheinung ſtellt ſich ſo eine Unterſcheidung zur Seite, welche noch immer mit der ſinnlichen Verworrenheit zu thun hat und alſo nicht die reinen Formen des Verſtandes, ſondern Erſcheinungen trifft. Indem wir daher die Formen unſeres Denkens auf die Erkenntniß des Wirklichen anwenden, welches in der Erſcheinung uns vorliegt, werden wir auf eine weitläufige Bearbeitung des ſinnlichen Stoffs für den wiſſenſchaftlichen Zweck in Verbindung und Unterſcheidung ſeiner Elemente geführt, welche zwar nicht ohne Verſtand geſchieht, aber doch den Zwecken des Verſtandes nicht genügt, ſondern nur vorläufige Mittel für ſie bietet. Wir bezeichnen dieſe Verbindungen für die Erklärung der Erſcheinung mit dem Namen der ſinnlichen Vorſtellungen. Sie weiſen auf die Gründe der Erſcheinungen hin, welche ſie zur Vorſtellung bringen, und kommen daher nicht ohne Hülfe des Verſtandes zu Stande, dürfen aber nicht mit den Formen unſeres verſtändigen Denkens verwechſelt werden, zu welchen ſie nur Durchgangspunkte oder Mittel abgeben. Das gewöhnliche Denken macht ſich mit ihnen viel zu ſchaffen; es ſieht in ihnen den Weg zur Erkenntniß der Wahrheit, zur Bildung der wahren Begriffe und Urtheile und zur Erfüllung der Forderungen der Vernunft, welche in dieſen Formen unſeres Verſtandes liegen. Mit ſolchen Mitteln beſchäftigt bleibt es oft bei ihnen ſtehen, von den Schwierigkeiten zurückgehalten, welche der Entwicklung des Zweckes entgegenſtehn und welche ſchon die Bearbeitung dieſer Mittel zu ihrem richtigen Gebrauch darbietet. So verſtrickt es ſich in ſinnliche Vorſtellungen und ſieht ſich oft genöthigt bei ihnen ſtehn zu bleiben; ſie ſcheinen ihm auch wohl für ſeine praktiſchen Bedürfniſſe auszureichen. Aber auch in unſerm praktiſchen Denken kann es uns nicht entgehn, daß die Unterſcheidung und Verbindung der Erſcheinungen, welche die Ausbildung der ſinnlichen Vorſtellungen

unternimmt, einen höhern Zweck hat, weil es uns darauf anweist die Erscheinung aus ihren übersinnlichen Gründen zu erklären.

Die Verwechslung der Formen der sinnlichen Vorstellung mit den Formen des Verstandes ist eine der gefährlichsten Klippen für die logischen und metaphysischen Untersuchungen gewesen. Sie war nicht leicht zu vermeiden, weil Zweck und Mittel in der Mitte unseres Lebens beständig zusammentreffen, in der Wirklichkeit und ihrer Erfahrung immer verbunden sind und daher nicht erfahrungsmäßig, sondern nur durch Unterscheidung des Verstandes auseinandergehalten werden können. So haben wir in den Gedanken, welche uns beschäftigen, so lange wir die Erklärung der Erscheinung betreiben ohne sie vollzogen zu haben, immer ein sinnliches Element und ein Element des Verstandes zu unterscheiden, jenes der sinnlichen Vorstellung, dies den Formen des verständigen Denkens angehörig. In dieser Vermischung treten uns alle unsere Begriffe entgegen. Die einzelnen Dinge können wir nicht denken, ohne daß uns dabei eine sinnliche Vorstellung derselben, ein Gemeinbild ihrer Erscheinungen vorschwebte. Mit einem solchen Gemeinbilde hat man nun den Begriff des individuellen Dinges verwechselt und ist so weit gegangen den Begriff für eine allgemeine sinnliche Vorstellung zu erklären. Man hat auch gemeint, für unser praktisches Denken bedürften wir nur der sinnlichen Vorstellungen, welche uns freilich nur Verhältnisse der Gegenstände zu unserer Sinnlichkeit darstellten, aber dennoch für das Handeln genügten, weil dasselbe auch nur Verhältnisse zwischen uns und andern Dingen zu ordnen hätte. Dabei hat man darüber hinweggesehn, daß die Verhältnisse ganz in der Luft hängen würden, wenn sie nicht ihre Träger in den Dingen fänden, von welchen die sinnlichen Erscheinungen uns Zeugniß geben und deren Gedanken sich einstellen müssen, wenn wir die Verhältnisse zwischen uns und andern Dingen ordnen wollen. Auf die Kräfte der Dinge und auf unsere eigene Kraft müssen wir uns stützen, wenn wir handeln wollen; wir müssen sie kennen, lernen sie aber nicht in den Erscheinungen, sondern nur aus den Erscheinungen durch unser Nachdenken kennen und vergebens bemüht sich daher der Sensualismus darzuthun, daß wir in unserm praktischen Denken bei der sinnlichen Vorstellung, einer Sammlung sinnlicher Eindrücke, stehen bleiben könnten. Das praktische Denken weiß sehr gut den Begriff von der sinnlichen Vorstellung zu unterscheiden, indem es die verborgenen Kräfte der Dinge hervorlocken will und voraussetzt, daß sie noch ganz anderes zu leisten

im Stande ſein werden, als was bisher in ihren Erſcheinungen zur Vorſtellung gekommen iſt. In dem Kreiſe des Denkens, in welchem es am meiſten heimiſch iſt, tritt natürlich dieſer Unterſchied am deutlichſten hervor. Wir begnügen uns nicht damit von den Menſchen mit welchen wir verkehren, eine ſinnliche Vorſtellung zu haben; wenn wir einen ſichern Verkehr mit ihnen haben wollen, müſſen wir ihren Charakter erforſchen, deſſen Begriff weit von der ſinnlichen Vorſtellung ihrer Erſcheinungsweiſe abſteht. Aber verbunden iſt die ſinnliche Vorſtellung mit dem Begriff; ſie giebt das Material ab für die Erkenntniß des charakteriſtiſchen Unterſchiedes ihres Gegenſtandes; zu dieſem Zweck ſammelt ſie die Erſcheinungen und der Gedanke an ihn liegt daher auch ihrer Bildung zu Grunde; in ihr bereitet ſich der Begriff vor und wir würden in ihr einen rohen, im Anfang der Bildung ſtehenden Begriff erblicken können, weil ſie unter dem Einfluß des auf den Begriff hinarbeitenden Nachdenkens ſich erzeugt, wenn wir nicht dafür zu ſorgen hätten, daß die ſinnlichen Stoffe unſeres Denkens von den Formen unſeres Verſtandes in ſcharfer Unterſcheidung ſich abſondern. So müſſen wir das ſinnliche Gemeinbild des Gegenſtandes von dem Begriffe deſſelben unterſcheiden. Jenes begleitet den ſich bildenden Begriff ohne Aufhören, weil für die weitere Bildung der ſchon gewonnenen Einſicht in das Weſen des Dinges ein noch roher Stoff verlangt wird, welcher das Nachdenken weckt. Wenn ich daher den Charakter eines Menſchen in einigen Punkten erkannt und ſo einen noch unvollſtändigen Begriff habe, ſo ſchwebt mir dabei das Gemeinbild ſeiner Erſcheinungen noch immer vor als Anknüpfungspunkt für tiefere Forſchungen, als Beſtätigung für das Gewonnene, welches doch nicht zu völliger Sicherheit ſich entwickelt hat; es liegen noch unverſtandene Zeichen in ihm; wir erwarten noch weitere Zeichen in fortſchreitender Erfahrung, welche dazu dienen werden Licht auch über die frühern noch undeutlichen Erſcheinungen zu verbreiten. In dieſer Bildung der Begriffe ſteht die ſinnliche Vorſtellung immer dem Begriff gegenüber als der Gegenſtand des Nachdenkens; der vollſtändige Begriff bezeichnet das Ideal des Strebens, der noch unvollſtändige das, was für dieſes Ideal gewonnen worden iſt; mit dieſem darf daher auch die ſinnliche Vorſtellung nicht verwechſelt werden, obgleich zu ihrer Bildung die Form des Begriffes thätig iſt; denn nur zu ihrem Beſten wird die Vorſtellung des Dinges entworfen. Wie mit dem Begriffe iſt es mit dem Urtheil. In einer Verbindung von Vorſtellungen entwickelt es ſich. Wir haben geſehn, wie unſere Sätze den Dingen Erſcheinungen beilegen (63 Anm. 1), nicht ganz mit Unrecht, aber auch nicht mit vollem Rechte. Auch Erſcheinungen verknüpfen wir in unſern Sätzen mit Erſcheinungen. Alle dieſe Sätze

ſollen Urtheile ausdrücken. Damit haben wir die weiteſte Verwechslung der Urtheilsform mit der Verbindung von Vorſtellungen bezeichnet. Eine genauere Unterſcheidung muß ihr entgegenarbeiten. Wenn ich eine Erſcheinung mit der andern Erſcheinung in Verbindung finde, ſo werde ich mir das zu merken haben für die Erklärung der Erſcheinungen und der Satz, in welchem ich eine ſolche Verbindung ausdrücke, wird nicht müßig ſtehn, weil er darauf aufmerkſam macht, daß die Zeichen der Dinge in Verbindung unter einander verſtanden werden müſſen; aber das Verſtändniß der Erſcheinungen iſt hierdurch noch nicht erreicht und wir haben dadurch alſo auch noch keine Form des verſtändigen Denkens gewonnen. Ein Beiſpiel hiervon können wir ſehen, wenn wir Worte in Verbindung mit einander finden ohne den Sinn ihrer Verknüpfung errathen zu können. Der Sinn läßt ſich nur entdecken, wenn wir an das Subject denken, welches in ſolchen Erſcheinungen ſich ausſpricht, und der praktiſche Menſchenverſtand wird auch nicht zögern dieſen Weg einzuſchlagen. Damit iſt die Forderung geſtellt, daß wir über die Vorſtellung der ſinnlichen Erſcheinung zu dem Gedanken eines überſinnlichen Grundes fortſchreiten, welcher die Erſcheinung begründen hilft. Aber auch wenn wir von einem ſolchen nur eine ſinnliche Vorſtellung haben und nur eine ſinnliche Vorſtellung im Prädikate von ihm ausſagen können, werden wir noch kein richtiges Urtheil gewonnen haben, wie aus unſern frühern Auseinanderſetzungen erhellen muß. Die Verbindung eines Subjectes, von welchem wir nur eine ſinnliche Vorſtellung haben, mit einer andern ſinnlichen Vorſtellung im Prädikate kann wohl als eine Vorbildung für das Urtheil, aber nicht als ein den Forderungen der Vernunft an die Urtheilsform entſprechender Gedanke angeſehn werden. Auch ſolche Sätze werden vorkommen, in welchen wir vom Subjecte ſchon einen irgendwie in der Bildung vorgeſchrittenen Begriff haben, ihm aber nur eine Vorſtellung von der Erſcheinung, in welcher es wirkſam iſt, beilegen können; in ihnen müſſen wir eine Aufforderung finden zu der Unterſcheidung deſſen fortzuſchreiten, was ſeine That in Hervorbringung der Erſcheinung iſt und was andere Subjecte an daſſelbe nur als Schein heranbringen. Erſt wenn wir dem Subjecte das Seine zurechnen können iſt das Urtheil vollzogen. Die erwähnte Artder Sätze dient daher nur zu einem Mittel für die richtige Unterſcheidung zum Behuf der Urtheilsbildung.

66. Die Bildung unſerer Vorſtellungen bewegt ſich zwiſchen Ich und Außenwelt. Wir haben ſie als Gründe der Erſcheinung kennen gelernt, deren Unterſchied wir nicht zurückweiſen können (58). Indem wir auf dieſe Gründe der Er-

ſcheinungen uns hingewieſen ſehen, kommen wir zu zwei Claſſen von ſinnlichen Vorſtellungen, weil beide uns die ſinnlichen Eindrücke ſammeln laſſen. Der Verſtand iſt dabei thätig, indem er zu den ſinnlichen Eindrücken die bleibenden Gegenſtände hinzudenkt, welche in Begriffen gedacht werden ſollen, aber nur noch als ganz unbeſtimmte Gegenſtände ſich darſtellen; denn weder was das Ich, noch welcher beſondern Art der Gegenſtand iſt, ſondern nur die Erſcheinung dieſer Gegenſtände des Denkens zeigt der ſinnliche Eindruck. Durch das Hinzudenken des bleibenden Gegenſtandes aber ſetzt ſich die Empfindung in eine Wahrnehmung des Gegenſtandes um, in eine innere Wahrnehmung, wenn der Gedanke auf das Ich, in eine äußere Wahrnehmung, wenn er auf einen äußern Gegenſtand ſich wendet. Hierauf beruht die Unterſcheidung zwiſchen äußerm und innerm Sinn, d. h. des Vermögens in der ſinnlichen Erſcheinung entweder ein Zeichen eines uns äußern Gegenſtandes oder ein Zeichen unſeres eigenen Ich zu erkennen. Der äußere Sinn faßt den ſinnlichen Eindruck als ein Leiden des Ich auf, welches von einem Thun der Außenwelt zeugt, ohne doch dieſes Thun zu erkennen, weil er in das Innere des äußern Gegenſtandes nicht eindringt. Er zeigt den Gegenſtand nur in einem Zuſtande, welcher unſere Empfindung reizt. Der innere Sinn dagegen läßt die innere Thätigkeit des Ich erkennen in ihrer Vermiſchung mit einem Leiden, durch welches ſie ſich gehemmt und erregt findet. Hieraus ergiebt ſich ein verſchiedener Inhalt für die äußere und die innere Wahrnehmung, obgleich beide von derſelben Empfindung ausgehn. Von dieſem Inhalte der beiden Arten der Wahrnehmung unterſcheiden wir ihre Form. Sie ergiebt ſich aus der Verbindung mehrerer Empfindungen in der Wahrnehmung, welche nicht ausbleiben kann, weil in der gegenwärtigen Empfindung die vorgegangene ihre Spuren zurücklaſſen muß. Obwohl nur der gegenwärtige Eindruck empfunden werden kann (57 Anm.), iſt noch in der Empfindung des Gegenwärtigen eine Nachempfindung des Vergangenen nothwendig vorhanden nach dem Geſetze des Grundes und der Folge (62 Anm. 2). Daher fließen die einzelnen Momente der Empfin-

dung in einander und in der gegenwärtigen Empfindung liegt ein Zeichen der vergangenen, welches uns an dieſe erinnert. Erinnerung und Gedächtniß ſind deswegen von der Wahrnehmung nicht zu trennen, ebenſo wenig als eine geiſtige Vergegenwärtigung des Nichtgegenwärtigen, welche wir als eine Thätigkeit der ſinnlichen Einbildungskraft anzuſehn pflegen. Zu der Nachempfindung des Vergangenen geſellt ſich auch noch die Vorempfindung des Zukünftigen, nach welchem das Streben ſchon gegenwärtig empfunden wird und es wird hierdurch die Einbildungskraft in eine neue Thätigkeit verſetzt. Daher ſtellt ſich in jeder Wahrnehmung nur ein verworrenes Bild der Erſcheinungen uns dar, welche wir in unſerm Nachdenken als verſchiedene Momente des Vergangenen, des Gegenwärtigen und des Zukünftigen unterſcheiden müſſen. Die gegenwärtige Erſcheinung behauptet in dieſer Miſchung die erſte Stelle; ſie wird in voller Gegenwart empfunden; aber die Nachempfindung und die Vorempfindung verdecken ſie doch; ſie ſind jedoch in der Wahrnehmung nur im abſtracten Bilde vertreten, welches von der Vergangenheit nur eine Spur zurückbehält und alles übrige fallen läßt, von der Zukunft nur eine Ahnung hat. Die Verbindung der verſchiedenen in der Wahrnehmung verbundenen Elemente giebt nun die Form der Wahrnehmung ab. Sie treten in ihr als ſtetig verbundene Elemente auf, weil die Empfindungen in ihr zuſammenfließen. In beiden Arten der Wahrnehmung ſtellt ſich aber dieſe Verbindung in verſchiedener Form dar. In der innern Wahrnehmung fließen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ſtetig in der Form der Zeit zuſammen. Dieſe Form geht auch auf die äußere Wahrnehmung über, weil die Erſcheinungen der Außenwelt nur in der Wahrnehmung unſerer inneren Veränderungen uns zum Bewußtſein kommen können. Aber für die äußern Zuſtände haben wir noch eine andere Verbindung zu ſetzen als die, in welcher ſie uns zum Bewußtſein kommen. Auch unter ſich werden ſie in einer ſolchen ſich zeigen müſſen. Eine ſolche kann nur als außer uns vorhanden gedacht werden. Was aber außer uns vorhanden iſt, dem geben wir ſeine Stelle im Raum, und daher bezeichnet der Raum uns die

Digitized by Google

Form, welche alle Verbindungen des äußerlich Wahrgenommenen in ſich aufnimmt. Raum und Zeit ſind alſo die allgemeinen Formen, in welchen die Verbindungen des Wahrgenommenen ſich vollziehen, der Raum die Form der äußern, die Zeit die Form der innern Wahrnehmung.

Die Unterſcheidung der Wahrnehmung von der Empfindung iſt der gewöhnlichen Vorſtellung nicht geläufig, weil unſere wirklichen Gedanken die Empfindung nie rein darſtellen, ſondern mit ihr ſogleich den Gedanken des Ich oder des äußern Gegenſtandes verbinden, alſo zu Wahrnehmungen umſchlagen. Das philoſophiſche Nachdenken aber darf ſie nicht überſehn, weil es eine Analyſe deſſen zu unternehmen hat, was der Natur und was der Vernunft in unſerm Denken zufällt. Auf den Unterſchied beider kann uns aufmerkſam machen, daß in jeder Wahrnehmung mehrere Empfindungen ſich miſchen, indem die Erinnerung an frühere Empfindungen, eine Mannigfaltigkeit verſchiedener ſinnlicher Eindrücke, welche wir zu gleicher Zeit empfinden, und der Blick auf das Zukünftige, welcher uns niemals fehlt, anſtatt der reinen Empfindung des ſinnlichen Eindrucks uns ein verworrenes Bild der Erſcheinung geben. Man kennt die Ungenauigkeit unſerer Wahrnehmungen, welche optiſche und akuſtiſche Werkzeuge uns nur noch deutlicher zu Gemüthe führen; ſie läßt uns nicht daran zweifeln, daß wir in unſerer Wahrnehmung vieles überſehen, was wirklich geſehen oder empfunden wird. Freilich hat man geſagt, der ſinnliche Eindruck müßte eine gewiſſe Stärke haben um empfunden zu werden, ſo wie die bewegende Kraft eine gewiſſe Stärke haben müſſe um die Maſſe eines Köpers in Bewegung zu ſetzen; die Schwäche dieſes Einwurfs läßt ſich aber weder in dem angeführten Beiſpiele noch in der Sache ſelbſt verkennen. Die kleinſte bewegende Kraft wird nicht ſein können ohne Bewegung hervorzubringen und der kleinſte Eindruck nicht ohne Eindruck zu machen; wir hätten ſonſt eine Urſache ohne Wirkung zu ſetzen. Die Erfahrungen, welche für das Beiſpiel und für die Sache angeführt werden, zeigen nur die Vernachläſſigung des Unterſchiedes zwiſchen Wahrnehmung und Empfindung. Die kleinſte bewegende Kraft bewegt ohne Zweifel, aber ſie bewegt ſo wenig, daß die Bewegung wohl empfunden, aber nicht wahrgenommen werden kann, und der kleinſte ſinnliche Eindruck macht einen Eindruck, aber einen ſo kleinen, daß er unſerer Wahrnehmung, nur nicht unſerer Empfindung entgeht. Das Unmerkliche kann der empiriſche Phyſiker, der praktiſche Mechaniker außer Acht laſſen, als wenn es nicht vorhanden wäre, für die Theorie, welche aus dem Kleinſten

das Größeste erfolgen sieht, ist es ein unentbehrliches Glied der Entwicklung. Man hat die unmerklichen Sinneseindrücke auch dadurch zu beseitigen gesucht, daß man meinte, sie würden Empfindungen sein, welche nicht zum Bewußtsein, also nicht zur Empfindung kämen; desgleichen kann niemanden in den Sinn kommen; sie werden eben nur empfunden, aber nicht bemerkt, nicht wahrgenommen; in der Gesammtheit der Wahrnehmungen werden sie empfunden, als ein Bestandtheil derselben, welches aber, so lange es bei der Wahrnehmung bleibt, zu keiner klaren Erkenntniß, zu keiner Unterscheidung von den mitwirkenden Bestandtheilen gebracht wird. Die Verworrenheit der Wahrnehmung gestattet die Unterscheidung der Elemente nicht, welche in ihr zusammenfließen, jedes dieser Elemente giebt aber seinen Beitrag in der Empfindung ab zu der Gesammtvorstellung, welche in der Wahrnehmung auf den wahrgenommenen Gegenstand bezogen wird. Daß mehrere Empfindungen in der Wahrnehmung zu einer Vorstellung ohne Unterscheidung sich vereinigen, kann selbst dem gemeinen Bewußtsein nicht entgehn, wenn es bei genauerer Beobachtung die Theile zu unterscheiden anfängt, welche zuerst nur einen verworrenen Eindruck auf die Bildung seiner Vorstellungen machten; die genauere Wahrnehmung verbessert die oberflächliche Wahrnehmung, welche die Masse der Eindrücke nur in Bausch und Bogen zusammenfaßte. Zu dieser Zusammenfassung gehört auch die Nachempfindung, von welcher man anfangs sich nicht losmachen kann, welche aber später sich absondern läßt. Zur Vollziehung der Wahrnehmung ist sie unentbehrlich; unwillkürlich bringt sie Erinnerung und Gedächtniß des Vergangenen in unsere Wahrnehmungen. Es ist dies das unwillkürliche, sinnliche, nur in unbewußtem Triebe sich vollziehende Gedächtniß, welches von dem Gedächtnisse des Verstandes unterschieden werden muß. Ein solches Gedächtniß des Verstandes kommt erst zum Vorschein, wenn wir in der Bildung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse für die Lücken unseres Verständnisses mit Absicht die Spuren vergangener Gedanken aufsuchen, durch welche ein vollständigeres Verständniß ermittelt werden kann, wärend das sinnliche Gedächtniß ohne unsere Willkür in nothwendigen Nachwirkungen des Vergangenen, welche uns auch als zufällige Einfälle erscheinen, Spuren oder Zeichen verschwundener Erscheinungen uns vergegenwärtigt. Die Erscheinungen sind bekannt, welche unsern Verstand an diesen unwillkürlichen Nachhall des Vergangenen in unserm Geiste erinnern. Wir können uns damit begnügen auf die Consonanz und Dissonanz der Töne in der Musik, auf die Harmonie und Disharmonie der Farben in der Malerei zu verweisen. Mit Recht hat Leibniz behauptet, daß ohne Erinnerung keine Wahrnehmung sein

würde, daß die kleinſten Empfindungen wie im Zuſtande des Schwindels, ja der Ohnmacht in uns unbemerkt vorübergehen würden, wenn wir ſie nicht zu Geſammtvorſtellungen zu vereinigen und von einander abzuſetzen wüßten in der Unterſcheidung zugleich von dem Frühern und in der Erinnerung an das Frühere. Daher dauert eine jede Wahrnehmung eine Zeit und faßt das Gegenwärtige mit dem Vergangenen zuſammen, auch auf das Zukünftige hindeutend, wärend die Empfindung nur das Gegenwärtige ausdrückt. Hierin liegt auch die Stetigkeit des zeitlichen Verlaufs, welche nicht weniger auf die Stetigkeit der Raumerfüllung ſich erſtreckt, weil die Empfindungen in der Zeit ſtetig verlaufend über die Maße des Raumes in der äußern Wahrnehmung in derſelben ſtetigen Verbindung ausgebreitet werden. Zwiſchen der frühern und der ſpätern Empfindung liegt keine Lücke, weil jene in dieſe übergeht in ihren Nachwirkungen. Aus der Stetigkeit der zeitlichen und räumlichen Erfüllung folgt die unendliche Theilbarkeit nicht allein des Raumes und der Zeit, ſondern auch des ſie erfüllenden Stoffes. Jeder Theil der Wahrnehmung, welcher Zeit und Raum erfüllt, wie klein er auch ſein möge, iſt immer weiterer Theilung fähig, weil Anfang, Mitte und Ende, obwohl unzertrennlich in der Wirklichkeit mit einander verbunden, die Möglichkeit einer Unterſcheidung zulaſſen und auch in Wirklichkeit aus Elementen hervorgehn, welche unterſchieden werden müſſen. Dieſe Elemente ſind die Empfindungen, welche nur die untheilbare Gegenwart treffen. In der Wahrnehmung aber haben ſie ihre Folgen und ſetzen ſich fort in ihren Nachwirkungen. Daher haben wir auch kleinſte Empfindungen anzunehmen, welche nur nicht als abſolut einfache Empfindungen zu denken ſind, weil ſie als Erſcheinungen in unſerer Seele ſich zeigen, alſo Wahrheit und Schein in ſich enthalten. Die unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit und der Materie, welche ſie erfüllt, hat aber Bedenken erregt, weil die Vernunft nicht in das Unaufhörliche mit ihren Forſchungen verwieſen ſein will, ein Bedenken, welches doch nur davon herrührt, daß man die Erſcheinung von ihren überſinnlichen Gründen, welche die Vernunft erkennen will, nicht gehörig unterſchieden hat. Wenn wir die wahren Dinge, deren Erkenntniß unſer Zweck iſt, für ſinnliche Materie, für räumlich ausgedehnt oder zeitlich verlaufend zu halten hätten, ſo würde uns dies ein unlösbares Problem vorlegen, ja in einen Widerſpruch verwickeln, weil wir ihre Einheit vorausſetzen müßten und doch nirgends eine untheilbare Einheit derſelben finden könnten. Dieſem Widerſpruch hat man eine gewaltſame Löſung zu geben geſucht, indem man körperliche Individuen, Atome annahm. Einen Verſuch derſelben Art, welcher in derſelben Ausdehnung Bei-

fall gefunden hätte, den zeitlichen Verlauf in seine Atome zu zerlegen, würde man vergeblich suchen, weil uns sogleich deutlich ist, daß dieser Verlauf nur die Erscheinung der Individuen in ihrem sinnlichen Leben uns darstellt. Hieraus erhellt, daß wir die untheilbare Einheit nur in den übersinnlichen Dingen und in ihrem übersinnlichen Leben aufzusuchen haben. Von der Erscheinung dagegen müssen wir setzen, daß sie das Untheilbare, Einfache ihrer Bedeutung nach nicht zuläßt, weil sie Vermischung der Wahrheit und des Scheins in sich einschließt. Die Wahrnehmung treibt diese Verworrenheit noch weiter als die Empfindung, indem sie eine Mannigfaltigkeit von Empfindungen zu einer Vorstellung verbindet.

67. Aus der Menge der Wahrnehmungen vom Innern und Aeußern gehn uns die Vorstellungen der Gegenstände unseres Nachdenkens hervor. Wenn dies so weit vorgedrungen ist, daß wir in verschiedenen Wahrnehmungen Zeichen desselben Gegenstandes erkennen, so verbinden wir diese Zeichen mit einander in der Absicht aus ihnen Urtheil und Begriff des Gegenstandes zu gewinnen. Wir bemerken dabei Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Erscheinungen; aber über die Unähnlichkeiten gehen wir hinweg, weil sie nur als zufällige Accidenzen der Substanz betrachtet werden können, wenn es uns nur darauf ankommt, den Gegenstand in seinem bleibenden Wesen zu erkennen. So bildet sich uns eine allgemeine Vorstellung aus, in welcher wir das Gemeinsame in den wahrgenommenen Erscheinungen des Gegenstandes zu einem Bilde zusammenfassen. Dieses Bild fällt aber bei der Verschiedenheit des Inhaltes und der Form der äußern und der innern Wahrnehmung für die Gegenstände der einen und der andern sehr verschieden aus. Für die innere Wahrnehmung haben wir nur einen Gegenstand, unser Ich. Er stellt in Thätigkeiten sich dar, welche nur in der Zeit verlaufen (66) und insgesammt auf den Gegenstand selbst zurückgehn, also in reflexiven Thätigkeiten; das Ich verändert nur sich in Thätigkeiten, welche wir von ihm innerlich wahrnehmen. Einen solchen Gegenstand, welcher nur in reflexiven Thätigkeiten zeitlich uns zur Erscheinung kommt, nennen wir einen Geist. Für die äußere Wahrnehmung finden wir viele Gegenstände vor.

Der Gedanke des Nichtich, nur von verneinender Bedeutung, zwingt uns nicht eine untheilbare Einheit als ſeinen Gegenſtand zu ſetzen. Die Wahrnehmung der Außenwelt läßt uns alsbald verſchiedene Gegenſtände in ihr unterſcheiden; da unſere Wahrnehmung überall auf Schranken ſtößt, ſie nirgends das Ganze umfaßt, ſehen wir uns genöthigt beſchränkte Gegenſtände derſelben anzunehmen, welche andern Gegenſtänden außer ihnen Raum geſtatten. So haben wir es in der äußern Wahrnehmung mit einer Vielheit verſchiedener Gegenſtände zu thun. Dieſe haben aber alle mit einander gemein, daß ſie in Zuſtänden uns erſcheinen, welche einen beſchränkten Raum erfüllen (66). Solche einen beſchränkten Raum durch ihre Zuſtände erfüllenden Gegenſtände nennen wir Körper. Die innere Wahrnehmung führt alſo die allgemeine Vorſtellung des Geiſtes, die äußere Wahrnehmung die allgemeine Vorſtellung der Körperwelt herbei. Obwohl beide Vorſtellungen ganz verſchiedene Erſcheinungsweiſen zeigen, können ihre Gegenſtände doch nicht ohne Verbindung mit einander gedacht werden, denn ſie ſollen in der Hervorbringung der Empfindung, in der Begründung der Erſcheinung ein gemeinſchaftliches Product haben. Daher ergeben ſich auch zwei andere Vorſtellungen, welche die Gemeinſchaft des Geiſtes mit dem Körper und umgekehrt des Körpers mit dem Geiſte bezeichnen, die Vorſtellung der Seele und des Leibes. Der Geiſt zwar nur mit ſeinen reflexiven Thätigkeiten in der Zeit beſchäftigt, kann nicht aus ſich heraus in den Raum treten; er bedeutet aber auch nur die Erſcheinung ſeines Gegenſtandes, wie ſie in innerer Wahrnehmung ſich darſtellt; dieſer Gegenſtand iſt ein Ding, ein Subject von Erſcheinungen, welche nicht allein innerlich, ſondern auch äußerlich ſich werden wahrnehmen laſſen; er wird als der gemeinſchaftliche Grund geiſtiger und körperlicher Erſcheinungen gedacht werden müſſen und beide Arten der Erſcheinung vereinigen. So denken wir unſer Ich als ein Subject geiſtiger und körperlicher Erſcheinungen und ſtellen es uns zunächſt als einen Geiſt vor in einer Sammlung ſeiner innern Erſcheinungen, ſetzen aber auch, daß dieſen andere Erſcheinungen zur Seite gehen werden, welche

in die Körperwelt eingreifen, es als eine Seele uns vorstellend, welche sich körperlich äußert und durch ihre Thätigkeiten die körperlichen Zustände beseelt. Von der andern Seite werden wir auch setzen müssen, daß die Dinge, welche in äußerer Wahrnehmung uns die Vorstellung von Körpern geben, auch Gründe innerer Erscheinungen, also geistiger Erscheinungen sind und diese beiden Arten der Erscheinungen in ihrer Substanz begründen und in Uebereinstimmung setzen. So haben wir sie zunächst als Körper uns vorzustellen, aber dabei vorauszusetzen, daß ihre körperlichen Erscheinungen von innern Thätigkeiten zeugen und Aeußerungen einer lebendigen Kraft sind, welche sie beseelt, und daher tritt zu der Vorstellung des Körpers die Vorstellung des beseelten oder belebten Leibes hinzu. Die gewöhnliche Denkweise läßt dieser Gemeinschaft der geistigen und der körperlichen Erscheinung ihr Recht widerfahren, in der Beurtheilung unseres Ich und wo in der äußern Natur deutliche Zeichen des Lebens sich vorfinden; wo diese fehlen, enthält sie sich des Urtheils; da die Philosophie nur allgemeine Grundsätze aussprechen kann, muß sie, auch wo solche Zeichen fehlen, von der Annahme ausgehn, daß sie nur noch nicht offenbar oder der gegenwärtigen Stufe unserer beschränkten Erfahrung noch nicht zugänglich geworden sind.

Wir haben schon früher die Gründe entwickelt, welche uns abhalten schlechthin todte Substanzen anzunehmen, welche als selbständige Gründe der Erscheinung von uns betrachtet werden könnten (62 Anm. 1). Sie schließen die Annahme nicht aus, daß solche Dinge in einer Starrheit des Daseins, in einer Ohnmacht liegen können, in welcher die Regsamkeit ihrer Thätigkeiten uns als Null erscheint. Sie werden alsdann noch immer in ihrer Selbsterhaltung eine innere Thätigkeit haben, eine kleinste Reflection, also eine geistige Grundlage der äußern Erscheinung, welche als Widerstand gegen angreifende Kräfte sich darstellt, aber nicht mit dem Widerstand verwechselt werden kann, weil dieser nur die äußere Wirkung dessen ist, was in der Selbsterhaltung innerlich sich vollzieht. Der Gedanke der innerlich wirksamen Kraft, welche zuerst sich selbst zu ihrer Thätigkeit bestimmen muß um alsdann nach außen wirken zu können und in Gemeinschaft mit andern Kräften die Erscheinung hervorzubringen, sichert uns gegen die Annahme einer todten Materie, welche als selbständiger Grund

von Erſcheinungen angeſehn werden könnte. Wenn von dieſer Seite alles Geiſtloſe aus der Welt der Subjecte verſchwindet, ſo werden noch weniger die Annahmen ſich halten können, welche auf körperloſe Subjecte der Erſcheinung dringen. Wenn ein Ding in Erſcheinungen ſich äußert, ſo muß es körperlich ſich zu erkennen geben. Die Erſcheinungen reiner Geiſter, von welchen man geredet hat, haben ſich immer nur in ſehr körperlicher Weiſe ſehen, hören oder fühlen laſſen; man hat ſie ſich nur vorgeſtellt als körperlich ſich verkündende Weſen, welche in mancher Beziehung den gewöhnlichen Geſetzen der Körperwelt entrückt wären. Ein Geiſt, welcher ſich andern Geiſtern in ſinnlich körperlicher Weiſe nicht zu erkennen gäbe, würde nicht mehr der Welt angehören; von ihm würde keine Kunde uns zukommen; für die Wiſſenſchaft und die praktiſche Gemeinſchaft denkender Weſen würde er nicht vorhanden ſein. Mit dieſen Sätzen haben wir den Standpunkten entſagt, welche mit dem Namen des reinen Spiritualismus (Idealismus) oder der reinen Körperlehre (Materialismus) bezeichnet werden könnten. In ihrem ſtrengen Gegenſatze behauptet der erſtere, daß es nur geiſtige, der andere, daß es nur körperliche Subjecte der Erſcheinung gebe. Die Ausdrücke Idealismus und Materialismus, welche man für dieſe Lehren gebraucht hat, ſind nur dazu geeignet den Sinn derſelben zu verſchleiern. Aber in ihrem ſtrengſten Sinn haben ſie ſich auch nicht behaupten laſſen. Denn der Spiritualismus mußte zugeſtehn, daß die wahren Subjecte, welche er annahm, auch körperlich erſcheinen, die reine Körperlehre, daß die Körper auch geiſtig erſcheinen; beide müſſen alſo körperlich und geiſtig erſcheinende Subjecte annehmen und der Gegenſatz ihrer Lehren will daher nichts anderes ausſprechen, als daß nach der einen der Geiſt das wahre Subject, der Körper nur ſeine Erſcheinung, nach der andern der Körper das Subject in ſeiner Wahrheit, der Geiſt nur eine Erſcheinungsform dieſes Subjectes iſt. Beide Anſichten ſind in gleicher Weiſe verwerflich, weil weder Körper noch Geiſt die Wahrheit des Dinges, ſondern nur die Erſcheinungen der wahren Subjecte ſind. Der gewöhnlichen Denkweiſe iſt es geläufig die Dinge nach ihren Erſcheinungen zu charakteriſiren, von einem bunten Dinge, einem großen oder kleinen Menſchen zu reden, als wenn damit ſein Weſen ausgedrückt wäre; dem wiſſenſchaftlichen Nachdenken enthüllt ſich ohne Schwierigkeit, daß durch ſolche Bezeichnungen nur die Erſcheinung der Dinge getroffen wird; ſchwerer wird es ihm auch die bleibenden und unter allen Verhältniſſen in gleicher Weiſe ſich darſtellenden Erſcheinungsweiſen der Dinge von ihrem Begriff abzuſondern. Dieſe ſtellen ſich uns in den Vorſtellungen des Geiſtes und des Körpers dar. Ich erſcheine mir immer durch den ganzen Verlauf

meines Lebens in reflexiven, geistigen Thätigkeiten; es wird mir dadurch nahe gelegt mich als Geist zu denken. Die Außenwelt erscheint mir immer als Körper, soll ich nicht annehmen, daß sie ihrem Wesen nach nichts als Körper ist? Wenn man alsdann die große Masse der Außenwelt bedenkt, gegenüber der Kleinheit des Ich, des einzigen Dinges, welches uns geistig erscheint, so findet man die Vermuthung begreiflich, daß dieses eine Ding gegen die Uebermacht der Außenwelt sich nicht werde behaupten können, vielmehr seine geistigen Erscheinungen nur angesehn werden könnten, als Wirkungen der körperlichen Außenwelt. Diese Vermuthung wird von der reinen Körperlehre behauptet. Aber das kleine Ich ist auch das denkende; sein Nachdenken trägt es in die Außenwelt hinein und behauptet sich in der Wissenschaft gegen die ganze Uebermacht der Außenwelt. Kein wissenschaftlich Denkender kann das verkennen. Indem er sich mit Andern zu verständigen sucht, sieht er mehr als Körper in ihnen. Ihre Worte, Geberden und Minen, alle ihre körperlichen Erscheinungen werden ihm nun Zeichen ihrer geistigen Gedanken. Diesem Zuge des wissenschaftlichen Nachdenkens folgt der Spiritualismus; er hofft es dahin bringen zu können, daß alle körperlichen Erscheinungen in Zeichen des Geistes sich umsetzen, welcher in der ganzen Außenwelt lebt und mit seinem Geiste sich verständigen will; das wahre Wesen glaubt er alsdann im Geiste der Dinge erkannt zu haben. Aber er würde sich hierin täuschen. Auch im Geiste haben wir nur eine Erscheinungsweise der Dinge zu sehen. Die Gedanken und Begehrungen des Geistes sind nur Zeichen des Charakters, welchen wir dem Individuum beizulegen haben. Wir dürfen nicht unterlassen in ihnen zu unterscheiden, was in ihrer Bildung der Person, dem wahren Subjecte zuzurechnen und was nur Wirkung der Umstände ist. Wir dürfen ebenso wenig unterlassen dem Individuum mehr als seine geistigen Gedanken und Begehrungen zuzuschreiben, auch in seinen körperlichen Werken liegen seine Handlungen, welche Zeichen seines Charakters sind. Was den ersten Punkt betrifft, so hat man der einleuchtenden Wahrheit, welche in ihm liegt, nur dadurch ausweichen können, daß man auf die Unterscheidung zwischen Seele und Geist sich berief, in einer Weise sie deutend, welche nicht als richtig angesehn werden kann. In der Seele meinte man die Erscheinung zugeben zu müssen in der Mischung des Zweckmäßigen und des Unzweckmäßigen, des Wahren und des Falschen, des Guten und des Bösen, so daß sie nicht das wahre Wesen des lebendigen Dinges, sondern nur seine Erscheinung im Leiden und im Thun sein könnte; den Geist dagegen wollte man von diesem Wechsel der Erscheinungen freisprechen. Dies beruht nur

auf einer willkürlichen Terminologie, welche geſchwankt hat, indem man zuweilen dem Geiſte, zuweilen der Seele die höhere Stelle in der Bezeichnung der Kräfte für die innere Entwicklung der Dinge hat geben wollen. Zu einer noch größeren Verwirrung der hierüber ſchwebenden Unterſuchungen hat es geführt, daß man der Seele eine mittlere Stellung zwiſchen Geiſt und Körper anweiſen wollte, welche dazu dienen könnte die beiden äußerſten und völlig verſchiedenen Weiſen des Seins, den Körper und den Geiſt, in Verbindung zu ſetzen, gleichſam als wenn es ſich dabei darum handelte zwei äußerſte Grade durch einen mittlern in Zuſammenhang zu bringen. Von einem ſolchen Gradunterſchiede ſpricht der Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt nicht; der feinſte Körper bleibt Körper und geht nicht in Seele über; der gröbſte Geiſt bleibt Geiſt und verwandelt ſich nicht in Seele. Zwiſchen Geiſt und Körper iſt ein jedes Dritte ausſchließender (contradictoriſcher) Gegenſatz, wie zwiſchen Innerm und Aeußerm; die Erſcheinung iſt entweder äußere oder innere; in jenem Fall eine körperliche, in dieſem Fall eine geiſtige; die Seele aber bezeichnet nur den Geiſt, ſofern er mit einem Körper in Verbindung gedacht wird, ſo wie von der andern Seite der Leib einen Körper bezeichnet, ſofern er mit einem Geiſte in Verbindung gedacht wird. Dieſe Terminologie ſchützt den allgemeinen Sprachgebrauch, welcher den Leib einen belebten Körper nennt und von der Seele ſagt, daß ſie den Körper belebt. Ein Mittleres zwiſchen Geiſt und Körper haben wir in der Erſcheinung nicht anzunehmen, wohl aber ein Höheres, einen überſinnlichen Grund, welcher beide Arten der Erſcheinung begründet und vereinigt. Dieſen Grund giebt das einzelne Ding ab und es liegt darin kein unauflösliches Räthſel vor, wie die Verbindung von Körper und Geiſt von ihm hergeſtellt werde. Denn von jedem Dinge, welches Erſcheinungen begründet, haben wir zu ſetzen, daß es ſich ſelbſt reflexiv in ſeiner Thätigkeit verändert und daher ſich geiſtig erſcheint, aber auch daß es andere Dinge beſtimmt, indem es gemeinſchaftlich mit ihnen die Erſcheinung hervorbringt und daher auch ihnen äußerlich, d. h. als Körper erſcheint. Daher haben wir auch nicht zu den Erklärungen des Occaſionalismus oder der Lehre von der präſtabilirten Harmonie (vgl. 63 Anm. 2) unſere Zuflucht zu nehmen, wenn wir die Verbindung des Körpers und des Geiſtes in Leib und Seele uns begreiflich machen wollen.

68. Körper und Geiſt geben nur die allgemeinſten Vorſtellungen von der ſinnlichen Erſcheinung der Dinge ab. Sie ſind die höchſten Abſtractionen, welche wir nicht entbehren können, wenn wir auf die Erklärung der Erſcheinungen im All-

gemeinen ausgehn. Ueber das Weſen eines Dinges haben wir aber noch nichts beſtimmt, wenn wir von ihm ausſagen, daß es ein Geiſt oder ein Körper ſei, denn der Gehalt dieſer Ausſage iſt nichts weiter, als daß es innerlich oder äußerlich erſcheine; von jedem Dinge aber gilt, daß es dieſe zwei Seiten ſeiner Erſcheinung habe, daher iſt auch der beſondere Charakter eines Dinges durch eine ſolche Ausſage noch in keiner Weiſe beſtimmt. Das beſondere Weſen der Dinge lernen wir nur aus ihren beſondern Erſcheinungen erkennen. Daher haben wir auf die Unterſchiede im Geiſtigen und im Körperlichen zu achten. Die Vergleichung der Erſcheinungen muß ſie hervortreten laſſen. In ihr werden wir ebenſo ſehr auf das Gleichartige wie auf das Verſchiedenartige zu merken haben. Zwar weiſt das Gleichartige in den Erſcheinungen nicht auf das beſondere Weſen der Dinge hin, aber doch auf die Verbindung, in welcher wir ein jedes Ding mit andern Dingen zu denken haben, weil es ein Glied des Allgemeinen iſt und wir ſeine Stellung zum Allgemeinen zu ſeinem Weſen zu rechnen haben (64). Dieſe wird ermittelt werden müſſen aus der Gleichartigkeit ſeiner Erſcheinungen mit den Erſcheinungen anderer Dinge, ohne daß hierdurch die Bemerkung der charakteriſtiſchen Unterſchiede in der eigenthümlichen Erſcheinungsweiſe eines jeden Dinges geſtört würde. Die gemeine Vorſtellung ſucht beiden Anforderungen zu genügen und in unſerm praktiſchen Denken haben wir es nicht weniger mit der Erforſchung der Erſcheinungen zu thun, welche auf die Eigenthümlichkeit der Dinge hindeuten, als mit den Zeichen des gleichartigen Weſens. In beiden Geſchäften laſſen ſich Abſtractionen nicht vermeiden, indem bei der Aufſuchung des Gleichartigen von der Verſchiedenartigkeit abgeſehn, bei der Bemerkung des Verſchiedenartigen das fallen gelaſſen wird, was in der Erſcheinung als Product der Gemeinſchaft ſich zeigt. Die Abſtraction aber, welche bei dieſer Bildung der Vorſtellungen eintritt, vollzieht ſich nicht, wie die Abſtraction in der Wahrnehmung (66), ohne Abſicht des Verſtandes; denn ſie ſoll der Verſtändigung über die Gründe der Erſcheinung dienen; ſie muß daher von der ſinnlichen Abſtraction als ein Werk des Verſtandes unter-

ſchieden werden. Obwohl ſie mit ſinnlichen Vorſtellungen verkehrt, geht ſie doch darauf aus die überſinnlichen Dinge durch ihre Erſcheinungen zu ermitteln. Nach zwei Seiten zu wendet ſich nun die Bildung abſtracter Vorſtellungen zu wiſſenſchaftlichen Zwecken, theils zur Ermittlung des Gleichartigen im Verſchiedenen, theils zur Aufſuchung des Verſchiedenen im Gleichartigen. Bei der Beſtimmung des Gleichartigen in der Verſchiedenheit der Erſcheinungen kommt es auf eine genaue Vergleichung an. Dieſe genaue Vergleichung nennen wir Meſſung. Zwei oder mehrere Erſcheinungen werden durch einander gemeſſen, wenn man die eine durch ihr Verhältniß zu einer andern genau beſtimmt. Um dies zu können, muß von der Verſchiedenheit ihres Inhalts abgeſehn und nur ihre Gleichartigkeit beachtet werden. Für dieſe bleibt zuletzt nichts weiter übrig als die allgemeine Form der Erſcheinung in der Zeit oder im Raum. In dieſen Formen der Erſcheinung werden die verſchiedenen Erſcheinungen nach ihrer Größe (Quantität) gemeſſen, je nachdem ſie mehr oder weniger Zeit oder Raum erfüllen. Doch laſſen ſich in einem beſchränktern Kreiſe auch Erſcheinungen von gleichartigem Inhalt meſſen. Die Meßkunſt, welche nun nach dieſer Seite zu für die Beſtimmung unſerer ſinnlichen Vorſtellungen ausgebildet werden muß, hat man mit dem Namen der Mathematik bezeichnet. Nach der Verſchiedenheit der Formen unſerer Wahrnehmung hat ſie theils die räumliche, theils die zeitliche Größe der Erſcheinungen zu beſtimmen. In den quantitativen Beſtimmungen, welche auf den Inhalt der Erſcheinungen eingehn, läßt ſich auch der Grad einer Empfindung durch eine andere Empfindung meſſen (intenſive Größe); aber dies ermöglicht ſich nur dadurch, daß die Stärke der Empfindung durch die anhaltende Dauer ihrer Nachwirkungen in der Zeit oder durch die Ausbreitung der in ihr angezeigten Erſcheinung über den Raum ſich verkündet. Durch die fortſchreitende Meſſung der extenſiven und intenſiven Größen ergiebt ſich nun, daß viele Erſcheinungen, welche ſich zunächſt als ungleichartig und nicht mit einander vergleichbar darſtellten, doch auf quantitative Unterſchiede ſich zurückführen laſſen, und es iſt hieraus die Vermuthung hervor-

gegangen, daß alle ſcheinbar qualitative Verſchiedenheit in mathematiſche Größenbeſtimmungen ſich werde auflöſen laſſen. Aber wenn wir alle quantitative Verſchiedenheiten der Erſcheinungen abziehn, wird doch etwas Eigenthümliches jeder Erſcheinung übrig bleiben, weil ſie das Zeichen eines in ſeinem Weſen eigenthümlichen Dinges an einer eigenthümlichen Stelle ſeiner Gemeinſchaft mit andern Dingen iſt. Dies begründet die Annahme einer Verſchiedenartigkeit der Erſcheinungen bei aller ihrer Gleichartigkeit. Daher ſtellt ſich die ſinnliche Qualität unausweichlich der ſinnlichen Quantität zur Seite und neben dem Vergleichbaren in den Erſcheinungen, welche dieſe bezeichnet, muß ein Unvergleichbares in ihnen feſtgehalten werden, welches in jener zu erkennen iſt. So kann keine Erſcheinung an die Stelle der andern geſetzt oder durch das Maß der Andern ihrer ganzen Bedeutung nach erſchöpft werden. Wir müſſen eingedenk bleiben, daß wir in der Meſſung der Erſcheinungen nur die eine mit der andern vergleichen und daß eine ſolche Vergleichung die Verſchiedenheit der mit einander verglichenen Gegenſtände vorausſetzt. Daher haben wir in der Bildung unſerer ſinnlichen Vorſtellungen die qualitative Verſchiedenheit ihrer Gegenſtände nicht weniger zu berückſichtigen, als ihre Gleichartigkeit.

Die abſtracten Vorſtellungen, welche der Verſtand ausbildet, haben im Allgemeinen den Zweck den Kreis der Erſcheinungen zu ermitteln und feſtzuhalten, aus welchem wir Unterricht für unſere Begriffe und Urtheile über die Dinge ſchöpfen müſſen. Da wir immer nur eine Vorſtellung uns vergegenwärtigen können, müſſen wir dieſe ſo zu geſtalten ſuchen, daß ſie als Stellvertreterin anderer Erſcheinungen dienen kann. Dies geſchieht durch die Vergleichung der Erſcheinungen, in welchen ihre Aehnlichkeit und ihre Unähnlichkeit zur Vorſtellung gebracht wird. Die gegenwärtige Vorſtellung vertritt uns nicht allein gegenwärtige Erſcheinungen, weil ſie ein ähnliches Bild derſelben giebt, aber auch der Gedanke der Abweichungen von dem Gegenſtande des Bildes mit ihr verbunden iſt. Wie weit nun die Aehnlichkeit reiche, wie groß die Unähnlichkeit ſei, muß dabei immer in Ueberlegung gezogen werden. Im Wechſel der ſinnlichen Vorſtellungen, im Streben ſie zu genauerer Beſtimmung zu bringen vollzieht ſich dieſe Ueberlegung.

Wie nun die einzelne Vorſtellung als Stellvertreterin der andern auftreten ſoll, das zeigt ſich in ihrer Verkettung mit dem Syſtem der Vorſtellungen, welches als Ergebniß ihrer Ausbildung angeſehn werden muß. In derſelben Form, in welcher die Begriffe ſich ausbilden, müſſen auch die Vorſtellungen entwickelt werden, weil ſie als Gemeinbilder die Begriffe begleiten ſollen (65 Anm.). Es iſt überdies das allgemeine Geſetz unſeres Denkens, welchem auch die Bildung der ſinnlichen Vorſtellungen ſich nicht entziehen kann, daß wir in Unterſcheidung und Verbindung die Ordnung aller Elemente unſerer Gedankenwelt ſuchen müſſen. In ihr wird auch jede Vorſtellung ihre beſtimmte, beſondere Stelle haben müſſen und durch ſie unterſchieden ſein von jeder andern Vorſtellung, aber doch zugleich angehören dem Ganzen unſeres Vorſtellungskreiſes; die Form daher, in welcher ſie ſich darſtellen ſoll, kann keine andere ſein, als die Form der Begriffserklärung (64 Anm. 1); ſie muß durch das Allgemeine, welchem ſie angehört, und durch die beſondere Stelle, welche ſie in ihm einnimmt, erklärt werden. In demſelben Grade, in welchem wir zur Ausbildung unſerer Vorſtellungen gelangt ſind, wird ſich dies herausſtellen müſſen. Hierdurch aber ergiebt ſich auch, daß jede Vorſtellung eine Stellvertretung für alle übrige Vorſtellungen übernehmen kann; weil ſie an den allgemeinen Vorſtellungskreis erinnert, erinnert ſie an alle. Der Kreis unſerer Vorſtellungen iſt jedoch weder geſchloſſen, noch vollſtändig geordnet. In einer allgemeingültigen Weiſe kann er auch nicht geordnet werden, weil jedes denkende Weſen ſeinen beſondern Kreis der Erfahrung hat. Was daher in allgemeingültiger, wiſſenſchaftlicher Weiſe für die Ordnung der ſinnlichen Vorſtellungen geſchehen kann, kann an Genauigkeit dem nicht gleichkommen, was für die Erkenntniß der überſinnlichen Gründe der Erſcheinung im Begriff und Urtheil gefordert werden muß. Nur durch die ſprachliche Mittheilung können die Ungleichheiten in den Vorſtellungsweiſen verſchiedener Menſchen einigermaßen ausgeglichen werden; aber die Erſcheinungen ſelbſt, die Empfindungen, können wir nicht austauſchen, ſondern nur die allgemeinen Bilder, die abſtracten Vorſtellungen derſelben kommen zur ſprachlichen Mittheilung. Etwas Unvergleichliches, ſchlechthin Qualitatives in den Erſcheinungen ſtellt ſich hieran heraus. Indem wir unſere Erſcheinungen in Worte faſſen, geben wir nur das allgemeine Bild derſelben, welches uns im Verlaufe unſerer Erfahrung erwachſen iſt, der Mittheilung preis in der Vorausſetzung, daß ähnliche Erſcheinungen und Erfahrungen Andern das Verſtändniß unſerer Mittheilungen annährungsweiſe eröffnen werden. Das Mangelhafte hierin kann uns nicht verborgen bleiben; in der Sprache zeigt es ſich in dem ſchwan-

kenden Gebrauch der Worte, welche abſtracte Vorſtellungen ſinnlicher Erſcheinungen bezeichnen ſollen. In der gemeinen Ausdrucksweiſe iſt er viel ſchwankender als der Gebrauch der Bezeichnungen für concrete Dinge, nur durch die genauere Terminologie der Wiſſenſchaft kann man ihm nachhelfen. Um nun eine gleichartige, allgemeingültige Ausbildung der Vorſtellungen für den wiſſenſchaftlichen Verkehr zu ermöglichen muß man auf das Allgemeine in den Erſcheinungen zurückgehn, aber auch jeder beſondern Erſcheinung ihre beſondere Stelle in der allgemeinen Vorſtellungsweiſe anzuweiſen ſuchen. Das Allgemeinſte für die Erſcheinungen iſt, daß ſie zeitlich verlaufen; jede in der Wahrnehmung eine beſtimmte Zeit für ſich in Anſpruch nimmt und ihre Stelle in der Zeit erfüllt. Daher iſt die willkürlich angenommene Zeiteinheit das Maß für alle Erſcheinungen; willkürlich muß ſie angenommen werden, weil es keine abſolut einfache Theile der Erſcheinung giebt (66 Anm.), und darf ſie angenommen werden, weil es in der Vergleichung der Erſcheinungen nur darauf ankommt die unbekannte durch die bekannte Erſcheinung zu beſtimmen. In der Vergleichung der einen Einheit mit andern Einheiten in der Zeit ergiebt ſich die Zahl. Die Einheiten, welche in der Zahl unterſchieden und verbunden werden, unterſcheiden ſich nur dadurch von einander, daß ſie in verſchiedener Zeit, die eine als die erſte, die andere als die zweite u. ſ. w. gedacht werden. Die Arithmetik wird hierdurch zur Grundlage aller Meſſung. Ihr ſtellt ſich die Geometrie, die Meſſung des Raumes, zur Seite, weil der innern Wahrnehmung des zeitlichen Verlaufs die äußere Wahrnehmung der Erſcheinungen entſpricht, welchen im Raum ihre beſtimmte Stellung angewieſen werden ſoll. Die Mathematik würde ihren Zweck erreicht haben, wenn ſie jeder Erſcheinung ihre beſtimmte Stelle in der Zeit und im Raume nachgewieſen, d. h. ihr Verhältniß zu allen übrigen Erſcheinungen in der Erfüllung des Raumes und der Zeit beſtimmt hätte. Sie beſchäftigt ſich nur mit ſolchen Verhältniſſen und muß als das allgemeine Werkzeug betrachtet werden, welches die Ordnung der ſinnlichen Erſcheinungen in unſerer Vorſtellung der Welt herſtellen ſoll. Daß ſie für ſich keinen Anſpruch darauf hat Erkenntniß der Wahrheit der Dinge zu bieten, zeigt ſie in ihren Anwendungen, welche ihr erſt Nutzen für die Zwecke des vernünftigen Lebens geben ſollen; indem ſie Schlüſſe aus den Verhältniſſen in der Erſcheinung der Dinge auf ihre Gründe vermitteln. Sie würde zu ſolchen Anwendungen nicht ſchreiten, wenn ſie für ſich genügte. Aber dazu iſt ſie befähigt alle Erſcheinungen an ihre Stelle zu rücken und uns das Schauſpiel einer geordneten Welt zu geben, in welcher alles in Raum und Zeit an ſeiner beſtimmten Stelle

ſteht und ſein beſtimmtes Maß hat. Dem entzieht ſich kein Gegenſtand, welcher durch die Erſcheinung zu unſerer Erkenntniß kommt. Man beſchränkt daher die Anwendung der Mathematik zu ſehr, wenn man ihren Gebrauch für die Körperlehre zugeſteht, das Geiſtige aber ihren Rechnungen entziehen will. Den Geſetzen der Chronologie iſt Geiſtiges wie Körperliches unterworfen. Das Heranwachſen der geiſtigen Kräfte, das Maß ihrer intenſiven Größe, welches wächſt und abnimmt nach der Ordnung der Zeit, muß der mathematiſchen Meſſung unterworfen werden. Intenſive Größen laſſen ſich aber auch nur abnehmen aus der Ausdehnung ihrer Erſcheinung über eine längere oder kürzere Dauer der Zeit oder über einen größern oder kleinern Raum. Die Stärke einer angewandten Kraft ermeſſen wir aus der Macht, welche ſie über ihre Umgebungen behauptet; ihre Erkenntniß beruht auf einem Schluß, welcher von der Meſſung der Ausdehnungen auf den Grund der gemeſſenen Erſcheinungen gemacht wird. Wir müſſen hierin die Verbindung erkennen, in welcher die Mathematik mit der Erforſchung der Gründe ſteht; ſie leitet auf Schlüſſe, welche dieſe ermitteln ſollen, ohne doch ſelbſt einen dieſer Schlüſſe vollziehen zu können, denn ihre Schlüſſe gehen nur auf Verhältniſſe der zeitlichen und räumlichen Größe, nur ihre Anwendung auf die Erkenntniß der Dinge kann tiefer eindringen. In dieſer Anwendung ſieht ſie ihre Meſſung der Größe auf die qualitative Verſchiedenheit der Erſcheinungen hingewieſen; denn wären dieſe nicht verſchieden, ſo würden wir ſie nicht zu unterſcheiden haben und keine Erſcheinung würde uns eine größere oder kleinere Intenſion der Kraft verrathen, weil ſie einen größern oder kleinern Raum oder eine größere oder kleinere Zeit beherſchte, als eine andere. Räume und Zeiten zu unterſcheiden werden wir veranlaßt nur durch die qualitative Verſchiedenheit der Erſcheinungen, welche in ihnen ſich zeigen. Die Ausdehnung, welche die Anwendung der Mathematik auf die Meſſung ſcheinbar qualitativer Unterſchiede gewonnen hat, indem ſie zeigte, daß ſie auf Verhältniſſe der Größe, der Figur und der Bewegung ſich zurückführen ließen, hat der mathematiſchen Forſchung eine zu weite Anwendbarkeit zugewandt, wenn von ihr die Erwartung gehegt wurde, daß auf dieſem Wege alle ſinnliche Qualität in Quantität ſich würde auflöſen laſſen. Es gehört das zu den Uebergriffen, in welchen beſondere Wiſſenſchaften die Herrſchaft über das ganze Gebiet alles Wiſſens ſich anmaßen wollten, hierzu durch neue Eroberungen ermuthigt. Die allgemeine Form würde ohne Bedeutung ſein, wenn ſie nicht Beſonderheiten der Erfahrung in Form brächte. Die Anwendung der Mathematik ſetzt einen beſondern Stoff voraus, auf welchen ihre Meſſungen angewandt werden ſollen. Daß die-

ſer Stoff Beſonderheiten hat, berechtigt erſt den einen Stoff durch den andern zu meſſen. Man hat von einer allgemeinen, gleichartigen Materie geträumt, welche wegen ihrer Gleichartigkeit auch nur durch Größenunterſchiede beſtimmt werden könnte, ſo daß in ihr nichts Unvergleichbares, Unmeßbares übrig bliebe. Wenn eine ſolche Materie die ganze Welt erfüllte, ſo würden wir keine Veranlaſſung haben in der Welt irgend einen Unterſchied zu machen. Die Nothwendigkeit bei der Verſchiedenartigkeit der Erſcheinungen in der angeblich gleichartigen Maſſe einen Unterſchied eintreten zu laſſen führt mit jedem Schritt, welcher verſucht werden mag, zu der Aufhebung der Gleichartigkeit; denn er kann nur dadurch geſchehen, daß man beſondern Gebieten in der Maſſe eine beſondere Kraft in der Begründung der Erſcheinung zuweiſt; die intenſive Größe muß eintreten um die Verſchiedenheiten der Extenſion zu erklären und damit iſt auch der qualitativen Verſchiedenheit Raum gegeben, denn nur individuell verſchiedene Kräfte können als Mittelpunkte eine verſchiedenartige Spannung in die Formen der Erſcheinung bringen. Wir werden nicht nöthig haben daran zu erinnern, daß die ſinnlichen Qualitäten, welche für die Erfüllung der Zeit und des Raumes erfordert werden, nicht mit den überſinnlichen Qualitäten der Dinge zu verwechſeln ſind (64 Anm. 1). Jene können nur Zeichen dieſer abgeben.

69. Die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe beſchäftigt ſich mit der Ausbildung der Vorſtellungen ſowohl nach Qualität als nach Quantität, in der Ueberzeugung, daß ſie brauchbare Mittel zur Erkenntniß der Dinge, ihrer Thätigkeiten und ihrer Wechſelwirkung abgeben. Daß ſie aber die Wahrheit der Gründe der ſinnlichen Erſcheinung ausdrücken, kann ſie nicht behaupten, weil ſie überhaupt damit ſich begnügt eine vorläufige Kenntniß der Gegenſtände zum Behuf des praktiſchen Lebens ſich zu verſchaffen. Vielmehr ſchon in dieſer ſieht ſie ſich darauf hingewieſen, daß die ſinnlichen Vorſtellungen, welche ihr aus der Erſcheinung der Gegenſtände erwachſen ſind, mancherlei Schein mit ſich führen und auf verborgene Kräfte deuten, welche erſt durch ihre praktiſche Behandlung an das Licht gezogen werden ſollen. Aber der Neigung der ſkeptiſchen und kritiſchen Denkweiſe muß ſie ſich entgegenſetzen, daß die Verhältniſſe, in welchen die Gegenſtände in Raum und Zeit und ihren ſinnlichen Qualitäten nach ſich uns zeigen, nur für

uns und unſere menſchliche Vorſtellungsweiſe eine Bedeutung hätten, nicht aber wahrhafte Zeichen für die allgemeingültige Erkenntniß ihrer Gegenſtände abgäben; ſie muß die Wahrhaftigkeit ihrer Vorſtellungen, ſo weit ſie nach allgemeingültigen Geſetzen ausgebildet werden, für jede Vernunft, welche das Wiſſen will, behaupten. Denn in dem Handeln, für welches ſie ihre Vorſtellungen ausbildet, meint ſie die Kräfte der Dinge erwecken, in dem Denken, welches daran ſich anſchließt, die Wahrheit der Dinge erforſchen zu können aus ihrem Vorſtellungskreiſe heraus. Sie kann ſich dabei ſehr wohl bewußt bleiben, daß die ſinnlichen Qualitäten, welche von ihr gemeſſen werden, nur Verhältniſſe der ſinnlichen Erſcheinungen beſtimmen; aber ſie ſieht in allen dieſen Verhältniſſen der Gegenſtände zu einander, welche ſchließlich immer wieder auf Verhältniſſe zu uns zurückführen, in jeder richtigen Anordnung des Vorſtellungskreiſes Zeichen der Wahrheit, welche ſich von ihrem Standpunkte aus vermittelſt der ihr zukommenden Erſcheinungen eröffnen ſoll. Die beiden Gebiete, in welche ſich ihre Vorſtellungen zerlegen, des Geiſtigen, welches nur in den Verhältniſſen der Zeit, des Körperlichen, welches in den Verhältniſſen der Zeit und des Raumes ſich darſtellt, wie verſchiedene Arten der Vorſtellung ſie auch abgeben mögen, geben ſich ihr doch nicht als Zeichen zu erkennen, welche durchaus verſchiedene Gegenſtände verrathen müßten. Vielmehr daß ſie die Zeichen von den zu Grund liegenden Kräften zu unterſcheiden weiß und bedenkt, daß die Verſchiedenheit der Verhältniſſe, in welchen ein Gegenſtand aufgefaßt wird, für denſelben ganz verſchiedene Vorſtellungen bedingen kann, geſtattet ihr auch den Gegenſatz zwiſchen körperlicher und geiſtiger Erſcheinung beide als Zeichen gleichartiger Dinge zu betrachten. Sie überlegt, daß ein jedes Ding anders in ſeinen innern Thätigkeiten der innern Wahrnehmung, anders in ſeinem Aeußern der äußerlichen Wahrnehmung ſich darſtellen muß, und findet daher gar keine Schwierigkeit darin, daß ein und daſſelbe Ding ſich ſelbſt geiſtig nur in der Zeit, andern Dingen dagegen körperlich in Raum und Zeit erſcheint (67 Anm.). Den räumlichen Erſcheinungen weiß ſie auch einen Sinn abzulocken, welcher gei-

ſtige Erſcheinungen bezeichnet. In Worten, Minen und Geberden findet ſie Gedanken und Begehrungen ausgedrückt. Umgekehrt erwartet ſie auch, daß geiſtigen Erſcheinungen körperliche Handlungen entſprechen werden. Dieſe Parallele der äußern und der innern Erſcheinungen treibt ſie ſo weit wie ihre Verſtändigung mit den äußern Dingen reicht, von dem Grundſatze geleitet, daß wo im Verkehr der Dinge ein Inneres erſcheint, auch ein Aeußeres, wo ein Aeußeres erſcheint, auch ein Inneres vorausgeſetzt werden müſſe. Sie muß ſich dabei eingeſtehn, daß ihre Verſtändigung Grenzen hat. Für die Gedanken und Begehrungen, welche der Menſch in ſeinem Geiſte findet, kann er nicht immer die entſprechenden Bewegungen in ſeinem Leibe finden; noch viel weniger iſt er im Stande die räumlichen Erſcheinungen der Körperwelt immer auf geiſtige Thätigkeiten zu deuten; die Dinge der Welt liegen ihm meiſtens zu fern und ſind zu verſchiedenartig von ſeinem Geiſte, als daß er in ihr Inneres ſich zu verſetzen wüßte. Dies kann aber doch die gewöhnliche Vorſtellung nicht abhalten vorauszuſetzen, daß jedem Aeußern ein Inneres entſprechen muß. Alle äußere Verhältniſſe der Körperwelt ſind ihr daher Zeichen innerlich ſich verändernder Kräfte; alle innere Verhältniſſe der Geiſterwelt Zeichen körperlicher Veränderungen, und alle dieſe Verhältniſſe will ſie dazu verwendet wiſſen aus ihnen die Wahrheit der Dinge zu erkennen, welche in ihren Verhältniſſen unter einander die Wechſelwirkung begründen und uns zur Erſcheinung kommen. Dieſe Ueberzeugung der gewöhnlichen Vorſtellung kann die wiſſenſchaftliche Unterſuchung nur billigen, weil ſie von der Erſcheinung ausgehend ihre überſinnlichen Gründe erforſchen will, in der Erſcheinung aber nur ein Verhältniß der Wechſelwirkung unter den Dingen (63) und in letzter Entſcheidung ein Erzeugniß der Wechſelwirkung zwiſchen Außenwelt und Innenwelt, dem körperlich und dem geiſtig Erſcheinenden, ſehen kann (58 Anm. 1). Daher muß ihr auch die Erforſchung der Verhältniſſe unter den Erſcheinungen durch alle Mittel der Wiſſenſchaft in der Ausbildung ſinnlicher Vorſtellungen von der größeſten Wichtigkeit

ſein, obgleich ſie nur als ein Mittel für das Verſtändniß der überſinnlichen Gründe betrachtet werden kann.

Einer der ſtärkſten Zweifelsgründe, auf welche ſich der Scepticismus berufen hat, beruht darauf, daß wir nur Verhältniſſe zu erkennen vermöchten. Er findet ſeine ſtärkſte Stütze in der Hinweiſung auf die mathematiſchen Gleichungen, welche nur ſolche Verhältniſſe darzuſtellen im Stande ſind, und auf die Vergleichung der ſinnlichen Vorſtellungen nach qualitativer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. Wenn wir auf ſolche Gleichungen und Vergleichungen in unſerm Denken beſchränkt wären, würden wir der Meinung nichts entgegenzuſetzen haben, daß wir von der Wahrheit der Dinge nichts zu erkennen vermöchten. Die Stärke des ſkeptiſchen Beweisgrundes ſcheint dadurch noch geſteigert zu werden, daß auch die objective Bedeutung aller dieſer Verhältniſſe angegriffen wird, weil ſie alle nur in unſerer Vorſtellung ſich zeigen; denn nur wir, unſer Verſtand, vergleichen die Erſcheinungen mit einander; die Aehnlichkeit und die Unähnlichkeit derſelben kann nur für uns vorhanden ſein, weil ſie nur unter unſern Vorſtellungen gefunden wird; die mathematiſchen Gleichungen können keinen Vorzug vor den Vergleichungen qualitativer Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten in Anſpruch nehmen; denn obgleich ſie genauer ſind, bezeichnen ſie doch nur Vorſtellungsweiſen, welche in unſerer menſchlichen Wahrnehmung ſich bilden, Größeres und Kleineres, welche das Weſen der Dinge an ſich nicht treffen können, welche in Zeit und Raum von uns vorgeſtellt werden nach der Weiſe, in welcher wir die Erſcheinungen mit einander verknüpfen. Wenn nun die Anſichten des Senſualismus ſchon früher die gewöhnliche Meinung erſchüttert hatten, daß die ſinnlichen Qualitäten die Wahrheit der Dinge darſtellen könnten, damit aber vereinbar zu ſein ſchien, daß die Ausdehnung der Körper im Raum und das Denken des Geiſtes in der Zeit das Weſen der Dinge treffen könnten, ſo warf der Kriticismus Kant's auch dieſe Anſicht zu Boden. Raum und Zeit ſind nur Formen, in welchen wir nach der Weiſe unſerer ſinnlichen Vorſtellung die Erſcheinungen der Dinge in Verbindung unter einander bringen; was in ihnen ſich zeigt, kann nur Verhältniſſe des Erſcheinenden zu uns, zum vorſtellenden Weſen darſtellen. Wenn nun Kant noch weiter geht und die Verbindung der Erſcheinungen in den Formen des Raumes und der Zeit nur der menſchlichen Vorſtellungsweiſe zuſchreibt, ſo werden wir zwar hierin ihm nicht zu folgen haben, weil das Geſetz eine ſolche Verbindung zu knüpfen alle vorſtellende Weſen trifft, aber die Hauptſache bleibt dabei be-

ſtehn, daß die räumlichen und zeitlichen Erſcheinungen nur Verhältniſſe bezeichnen, welche für uns, die vorſtellenden Weſen, ihre Gültigkeit haben, die Wahrheit der Dinge aber nicht darſtellen. Dieſer Geſichtspunkt wird dadurch nur verſtärkt, daß wir geltend machen müſſen, daß jedem vorſtellenden Weſen die Erſcheinungen in Raum und Zeit anders ſich darſtellen müſſen, als jedem andern, weil es ſeinen eigenen Mittelpunkt für ſeinen Geſichtskreis hat, und daher ſeine eigenen Erſcheinungen innerlich und geiſtig wahrnimmt und vorſtellt, wärend dieſelben andern vorſtellenden Weſen nur äußerlich im Raum und körperlich erſcheinen können. Aber durch alle dieſe Bedenken können wir doch nicht zu dem Schluſſe des Skepticismus und des Kriticismus geführt werden, welcher die Erkenntniß der Erſcheinungen in Raum und Zeit für untauglich erklärt der Erkenntniß der wahren Dinge zu dienen. Daß ſie nur Verhältniſſe zu uns bezeichnen iſt uns nicht überraſchend, da wir ſie als Zeichen betrachten. Als ſolche können ſie nur die Bedeutung von Verhältniſſen haben zu dem, welchem ſie Zeichen ſind, zum vorſtellenden Weſen. Die Bedeutſamkeit unſerer Vorſtellungen kann dadurch nicht aufgehoben werden, daß man in ihnen nur Darſtellungen von Verhältniſſen und beſonders nur von Verhältniſſen zu uns erkennt; ſie wird dadurch nur auf das rechte Maß herabgeſetzt; ihre Bedeutſamkeit für das Erkennen, würde nur unter der Bedingung wegfallen, daß gezeigt werden könnte, wir wären außer Stande, über die Vorſtellungen hinauszugehn, die Zeichen zu deuten, welche wir in den Erſcheinungen empfangen und aus den Verhältniſſen der Gegenſtände zu uns auf ihr wahres Sein zu ſchließen. Auf dieſer Vorausſetzung alſo beruht der Skepticismus, welchem der Kriticismus ſich anſchließt, wenn er die Erkennbarkeit der Dinge an ſich leugnet, weil wir immer nur mit Verknüpfungen von Erſcheinungen in Raum und Zeit in unſerm Denken verkehrten. Wäre dem ſo, ſo würde die Ausbildung unſerer Vorſtellungen zu keiner Erkenntniß fruchten, die Mühe der Mathematik um die Meſſung der Verhältniſſe in Zeit und Raum, die Mühe der Geſchichte der Natur und der Vernunft um die Anordnung des Qualitativen in Raum und Zeit würde vergeblich ſein. Dem ſtimmen jedoch die Forderungen der theoretiſchen Vernunft nicht bei. Sie treiben uns zu der Erforſchung der Verhältniſſe der Erſcheinungen zu einander an, obwohl wir wiſſen, daß ſie nur Verhältniſſe ſind und ſchließlich auf Verhältniſſe zu uns hinauslaufen, weil ſie die Ueberzeugung in uns nähren, daß in den Verhältniſſen der Erſcheinungen zu einander und zu uns Zeichen von der Wahrheit der überſinnlichen Gründe liegen, welche wir zu deuten im Stande ſein werden. Unter der Bedingung einer ſolchen Fähigkeit die Verhält-

niſſe der Erſcheinungen zu einander und zu uns verſtändlich auszulegen zu können ſteht nun allerdings der ganze Werth, welchen wir der Ausbildung unſeres Vorſtellungskreiſes beilegen können. Es würde uns zu nichts helfen für unſere Verſtändigung, wenn wir alle Verhältniſſe im Raum vom Kleinſten bis zum Größten zu meſſen wüßten, wenn wir alle Erſcheinungen unſeres inneren Lebens nach ihren zeitlichen Verhältniſſen geordnet hätten ohne ſagen zu können, warum dieſe Ordnung der Erſcheinungen wäre oder was in ihr uns bedeutet wurde. Die gewöhnliche Denkweiſe geht auch von dieſer Anſicht aus. Wenn wir die Rede eines Menſchen hören, ſo ſind wir der Meinung, daß wir noch nichts für unſere Verſtändigung gewonnen haben würden, wenn wir auch alle Laute deutlich gehört, in den Intervallen ihrer Zeit unterſchieden und verbunden, wenn wir auch alle Schallwellen ihres Verlaufs gemeſſen hätten, aber nicht aus der Verbindung der Töne auf Sinn und Willen des Redenden ſchließen könnten. Darüber aber, daß ein ſolcher Schluß uns geſtattet ſei, nicht in allen, aber in günſtigen Fällen, iſt die gewöhnliche Denkweiſe auch außer allem Zweifel. Die Bedeutſamkeit in der Ordnung der Erſcheinungen in Raum und Zeit ſetzt ſie voraus, ihre Deutſamkeit wird ihr anſchaulich in ihrem Verſtändniß der Erſcheinungen. Daß es nicht ohne Bedeutung iſt für die Natur der Erde und der Sonne, daß jene um dieſe und nicht umgekehrt dieſe um jene ſich drehe, davon hat ſie eine Ahnung, nicht weniger davon, daß der aufrechte Gang des Menſchen nicht ohne Bedeutung für ſein Weſen ſei. Sie erräth es, daß darin ein Sinn liegt, daß die Lebensalter des Menſchen mit den ſchwachen Verſuchen der Kindheit beginnen, in kräftigern Jahren ſich ſteigern, zuletzt wieder dem Verkehr mit den irdiſchen Dingen abſterben und daß ſie nicht in umgekehrter Ordnung der Zeiten verlaufen. Wenn aber der Menſch zum Menſchen in Worten, Minen und Geberden verſtändlich ſpricht, dann bleibt kein Zweifel zurück, daß in Folge der Zeiten und in den Verhältniſſen der räumlichen Erſcheinungen deutliche Zeichen für das Verſtändniß der Dinge vorliegen. Für die gegenſeitige Verſtändigung der Menſchen bilden wir nun auch unſere Vorſtellungen nach einem allgemeingültigem Geſetze aus. Was in der Empfindung nur in perſönlichſter Weiſe gefaßt wurde, das ſuchen wir durch Vergleichung von dem Einfluſſe der augenblicklichen Stimmung frei zu machen; wir bringen es zu der Abſtraction vom Perſönlichen und unter dieſelbe Norm der Meſſung; eine allgemeingültige Kunſt in der Ausbildung unſerer ſinnlichen Vorſtellungen und in ihrer Bezeichnung, ergiebt ſich uns hieraus. Kant hat es nicht verkannt, daß wir in ihr geſetzmäßig verfahren. Wir müſſen ihm auch darin beiſtimmen, daß wir durch ſie

zunächst Verhältniſſe für das menſchliche Denken enmitteln; aber in dieſen Verhältniſſen haben wir weiter reichende Anknüpfungspunkte für die Erkenntniß der Dinge zu ſehen.

70. Die Verhältniſſe, welche ſich in der Anordnung unſerer ſinnlichen Vorſtellungen herausſtellen, haben ohne Ausnahme ihren Mittelpunkt in unſerm Ich. Dazu ſind ſie beſtimmt, Ordnung in unſern Vorſtellungskreis zu bringen um über ein jedes Element derſelben verfügen zu können, ſobald es für unſere Verſtändigung verlangt wird. Nur durch die Vermittlung früherer Erſcheinungen unſeres ſinnlichen Lebens kann dies geſchehn. Die uns gegenwärtige Empfindung muß uns ein erinnerndes Zeichen abgeben für die Empfindungen früherer Zeiten, indem ſie an einen Vorſtellungskreis von weiterer Ausdehnung ſich anſchließt. So weit unſere Vorſtellungskreiſe geordnet und durch allgemeine Bezeichnungen zu einander in Zuſammenhang gebracht ſind, iſt eine ſolche Erinnerung uns möglich. Es bildet ſich hierdurch ein Gedächtniß aus, welches von der rein ſinnlichen und zufälligen Erinnerung an vergangene Erſcheinungen (66 Anm.) unterſchieden werden muß, in derſelben Weiſe, in welcher wir die Abſtraction des Verſtandes von der ſinnlichen Abſtraction unterſchieden haben (68), weil dieſe Art des Gedächtniſſes unſerm Willen und dem Streben nach Verſtändigung folgt. Unterbrechungen wird es wohl oft erleiden durch die Macht phyſiſcher Eindrücke und die Vermittlung der Erinnerungen, welche wir ſuchen, weil ſie durch den Gang unſerer Gedanken gefordert wird, wird uns nicht immer gelingen, weil die Vergeſellſchaftung der Vorſtellungskreiſe (Aſſociation der Ideen) nur mangelhaft hergeſtellt iſt; aber dieſe Mängel können nicht abhalten es als ein Werkzeug des Verſtandes zu betrachten, welches dem Willen unſerer theoretiſchen Vernunft gehorcht. Die Bedingung ſeines Gebrauchs bleibt jedoch die gegenwärtige Empfindung und die in ihr liegende ſinnliche Erinnerung, die Spur der vergangenen in der gegenwärtigen Erſcheinung, ſo daß wir durch ſeine Hülfe über den perſönlichen Anknüpfungs-

punkt in der Ausbildung unſerer Vorſtellungen nicht hinwegkommen. Hieran erinnern uns auch die ſinnlichen Hülfen, welche wir dem Gedächtniſſe unſeres Verſtandes zu geben wiſſen um ſeinen Mängeln abzuhelfen, indem wir durch Sprache, Schrift und andere Zeichen der Vergeſellſchaftung dem Vorſtellungskreiſe einen Halt in gegenwärtiger Empfindung geben. Dieſe durch mancherlei Kunſtmittel ausgebildete Sprache dient uns zwar nicht allein dazu die Ordnung unſerer Vorſtellungen herzuſtellen und in unſere Gewalt zu bringen, ſondern auch eine Verſtändigung mit andern Perſonen von einem uns gleichartigen Weſen einzuleiten, aber doch immer nur vermittelſt der ſinnlichen Eindrücke, welche wir perſönlich empfangen. Die Verſtändigung mit andern Perſonen begünſtigt den Schein, als könnte der Kreis der Vorſtellungen, welchen wir in uns ausbilden, in einer völlig unperſönlichen Weiſe gefaßt werden. Ueber Zeit und Raum breiten ſich dieſe Vorſtellungen aus; wir ſollen in der ſprachlichen Mittheilung, in der Ueberlieferung der Vorſtellungen dahin ſtreben, daß ſie allen denkenden Weſen in derſelben Weiſe über eine Welt ſich ausbreiten, welche allen in gleicher Weiſe erſcheint; die ſubjective Verſchiedenheit des Vorſtellungskreiſes ſoll in der Ueberlieferung und durch Hülfe der Ueberlieferung möglichſt ausgeſchieden werden und ſoweit ſie zurückbleibt, ſo weit haben wir dies nur der mangelhaften Entwicklung unſeres Vorſtellungskreiſes Schuld zu geben. Eine rein objective Welt der Vorſtellungen würde alſo das Endergebniß der Ausbildung unſerer Vorſtellungen zu ſein ſcheinen. Gegen dieſen Schein haben wir geltend zu machen, daß die Ueberlieferung und Mittheilung der Vorſtellungen nur dadurch geſchieht, daß wir die Zeichen, welche wir von den Vorſtellungen Anderer empfangen, um ſie zu deuten, in unſere eigenen Vorſtellungen überſetzen müſſen. Dies iſt der erſte Schritt zu unſerer Verſtändigung mit der Außenwelt. Er ſetzt voraus, daß wir Erſcheinungen der äußern Wahrnehmung in Vorſtellungen, d. h. in Erſcheinungen der Innenwelt umſetzen können, ſo daß ſie nicht allein als unſere Vorſtellungen gelten, ſondern auch das Innere anderer Gegenſtände uns verrathen. Wie wunderbar dieſe

Ueberſetzung aus der äußern in die innere Wahrnehmung, aus dem Körperlichen in das Geiſtige, uns auch ſcheinen mag, ſo iſt doch eine ſolche Kunſt des Ueberſetzens unſerer gewöhnlichen Vorſtellung ſehr geläufig, weil wir überall, wo ein Verſtändniß der Erſcheinungen uns gelingt, die äußern korperlichen Erſcheinungen auf inneres Leben und eine innerlich bewegende Kraft deuten müſſen (62 Anm. 1). Daß dieſe Deutung uns in günſtigen Fällen gelingt, davon zeugt die wiſſenſchaftliche und praktiſche Verſtändigung unter den Menſchen, in welcher der Verſtehende in das Innere des Verſtandenen ſich zu verſetzen weiß. Das Wunderbare, welches hierin zu liegen ſcheint, iſt zum Alltäglichen geworden. Es mäßigt ſich, wenn wir bedenken, daß wir nicht das Körperliche empfangen, ſondern nur die geiſtige Empfindung und dieſe erſt in die Vorſtellung des Körperlichen von uns umgeſetzt wird (66), indem wir die Empfindung als ein Zeichen der Außenwelt in unſerm Innern betrachten lernen. Das Ueberſetzen des Körperlichen in das Geiſtige iſt alſo nur ein Zurückverſetzen aus der Vorſtellung des Körperlichen in die urſprüngliche Geiſtigkeit der Vorſtellung. Das Wunderbare in dieſen Vorgängen bleibt nur daran haften, daß wir die Empfindung nicht gleichgültig hinnehmen, ſondern als ein Zeichen betrachten für unſern Verſtand, welcher hierdurch zu einem weiter und weiter fortſchreitenden Verfahren in der Erklärung dieſes Zeichens angeregt wird. Wenn man es erklären will, ſo muß man die Thätigkeit des Verſtandes in ſeinem freien Denken erklären. In dem Verſtändniß der körperlichen Erſcheinungen äußert ſie ſich zuerſt darin, daß ſie dieſelben auf Vorgänge des innern Lebens der Dinge deutet, von welchen wir etwas Aehnliches in unſern Vorſtellungen wiederfinden. Hierauf beruht das Ueberſetzen der äußern Zeichen in innere Zeichen. Dieſe finden wir in unſern eigenen Vorſtellungen, in welchen ſich uns ein geiſtiges Bild der äußern und der innern Welt auseinanderlegt. Sie gruppiren ſich um den Gedanken unſeres Ich und in den Vorſtellungen daher, welche ſich auf dieſes beziehen, haben wir das allgemeine Mittel für das Verſtändniß aller Dinge zu ſehen.

So lange wir bei der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe bleiben, beſchäftigen wir uns mit dem Wunder der Sprache. Denn alle Gegenſtände der Vorſtellung ſprechen zu uns in mehr oder weniger verſtändlichen Zeichen, welche wir in unſere Vorſtellungen von ihnen überſetzen, und die Sprache der Menſchen unter einander in articulirten Lauten iſt nur eine beſondere Art der ſprachlichen Mittheilung, welche in der Gewohnheit des Verkehrs künſtlichere Formen der Uebereinkunft angenommen hat und in ihnen unſere Bewunderung in ſtärkerem Maße erregt. Wir wundern uns über dieſe Uebereinkunft, weil es uns gegenwärtig in der Gewohnheit unſeres Lebens ſcheint, als könnte keine Uebereinkunft ohne Verabredung ſtattfinden. Aber jeder Gewohnheit liegt der natürliche Trieb zu Grunde, welcher in der Wechſelwirkung der Dinge ihre Gemeinſchaft in der Hervorbringung der Erſcheinung hervorruft; in ihr geben ſie ſich unwillkürlich Zeichen von ihrem beſondern Daſein und dieſe Zeichenſprache iſt die erſte natürliche Sprache, noch von allen Mitteln der Kunſt entblößt. In ihr findet ſchon eine unwillkürliche Uebereinkunft unter den Dingen ſtatt; ſie theilen ſich mit in wechſelſeitigem Leiden und Thun; ohne Abſicht überſetzt der, welcher den Eindruck empfängt, ſeine Leiden in die Vorſtellung eines Thuns, welches der Gegenſtand auf ihn ausübt. Es bleibt auch kein Zweifel, daß alle Gegenſtände in ihrem Thun etwas Aehnliches haben mit unſerm Thun, denn als Subſtanzen behaupten ſich alle in ihrem eigenthümlichen Sein; ſie haben ein inneres Thun, wie unſer Ich. Dadurch iſt die Ueberſetzung der äußern Erſcheinung in die innere, des Körperlichen in das Geiſtige, in ihrem erſten Schritte geſichert. Aber noch viele andere Schritte müſſen folgen, wenn eine genauere Verſtändigung erzielt werden ſoll. Es gehört eine Gewohnheit des Verkehrs dazu um abnehmen zu laſſen, daß im Innern des Gegenſtandes nicht nur ähnliche Selbſterhaltungen vorgehn, wie in unſerm Ich, ſondern auch, welche Entwicklungen der innern Kraft aus dieſen Selbſterhaltungen ſich ergeben. Eine ſolche Gewohnheit des Verkehrs bringt hervor, daß man die äußern Zeichen des Wohlſeins und des Schmerzes verſtehen lernt, nicht allein bei Menſchen, ſondern auch bei andern lebendigen Dingen. Nur unter der Bedingung jedoch gelingt dies, daß in den Zeichen der Wechſelwirkung eine gleichartige Entwicklung des Lebens mit unſerm Leben ſich verräth, ſo daß wir die körperlichen Zeichen mit den Entwickelungen unſerer Vorſtellungen vergleichen können. Dadurch iſt der Verkehr einer natürlichen Sprache eröffnet, welche doch nur in ſehr engen Grenzen der Verſtändigung ſich bewegt. Ein viel umfaſſenderer Verkehr und eine viel größere Gleichartigkeit der inneren Entwicklung gehört dazu, wenn wir die natürlichen Zeichen

des Lebens uns zum Verständniß bringen sollen. Beide jedoch ergeben sich in natürlicher Weise und steigern sich ebenso zu einer fortschreitenden Uebereinkunft in der Gemeinschaft der Dinge, wenn die Gleichartigkeit der innern Entwicklung unter ihnen vorausgesetzt wird. Mit ihr geht die Uebereinkunft in der sprachlichen Bezeichnung gleichen Schritt und die Kunst der Sprache, welche unter den Menschen sich ausgebildet hat, erklärt sich in derselben Weise, wie eine jede andere Kunst, aus der Gleichartigkeit ihrer Bestrebungen in ihrem durch die Natur vermittelten Verkehr. Wenn man etwas Wunderbares in diesen Vorgängen finden will, so haben wir es doch nicht in der Sprachfähigkeit des Menschen zu suchen, sondern in seinem Vermögen die Sprache zu verstehn. Denn die Sprachfähigkeit im weitesten Sinn ist allen Dingen gemein, welche ihr Inneres in Handlungen zu äußern Erscheinungen bringen; die kunstmäßige Ausbildung dieser Fähigkeit hängt aber von der Fähigkeit zu verstehen ab. Nur durch die Uebung des Verstehens wird die Kunst eingeleitet eine fortlaufende Verständigung zu unterhalten um in ihr die fortschreitende Entwickelung des Innern zur Mittheilung zu bringen und wie eine jede Kunst, so ist auch diese durch den fortschreitenden Erfolg im Verständniß der Mittel bedingt. Das Wunderbare in der Uebung des Verstandes wird nun freilich für jeden unerklärlich sein, welcher überhaupt in der fortschreitenden Entwicklung eines ursprünglich vorhandenen Vermögens etwas Unbegreifliches sieht. Es gehört dazu die Freithätigkeit, welche den Fortschritt in der Entwicklung einleitet, die Anspannung der Kräfte zum Leben und zur Verwirklichung dessen, was in der natürlichen Anlage der Dinge nur dem Vermögen nach vorhanden ist (62 Anm. 2.), und jeder, welcher dabei stehen bleibt die Wahrheit aller Dinge nur in ihrer todten Substanz zu suchen, wird daher etwas Unverständliches schon in den ersten Schritten zur Verständigung sowohl unter den Menschen als unter andern Dingen finden müssen. Ueber diesen beschränkten Standpunkt in der wissenschaftlichen Untersuchung muß man sich zuerst erheben, wenn man nicht in der Mittheilung der Vorstellungen etwas Unerklärliches finden will. Praktisch hat sich auch wirklich ein jeder über diese Schwierigkeit hinweggesetzt, welcher auf eine Mittheilung und Verständigung über wissenschaftliche Fragen eingeht; nur seine Theorie kann hinter seiner Praxis zurückgeblieben sein. Die praktische Denkweise weist uns auch in der Theorie, bei der praktischen Mittheilung unserer Gedanken, sogleich zur Uebertragung der Vorstellungen an. Diese ist nur der erste Schritt zur Verständigung. Sie übersetzt das Wort oder jede andere Aeußerung des innern Lebens, welche uns durch die Empfindung zur Wahrnehmung kommt, in unsern

Vorſtellungskreis, von dem Grundſatze geleitet, daß die Aeußerung Ausdruck eines inneren Lebensactes ſein muß, welcher in irgend einer Gleichartigkeit mit den innern Vorgängen unſeres Lebens, mit den wechſelnden Vorſtellungen unſeres Geiſtes ſteht. Die weitern Fortſchritte in der Verſtändigung aber hängen, wie ſchon bemerkt wurde, von dem Grade der Gleichartigkeit der Vorſtellungskreiſe ab, welche den in der Mittheilung begriffenen Subjecten zukommen. Dieſe Bedingung bringt die Beſchränkungen in unſer Verſtändniß der Erſcheinungen. Wer auf die Schranken unſeres Verſtandes in ſeinem gegenwärtigen Verſtändniß uns aufmerkſam machen will, der wird nicht nöthig haben an die Geſetze des menſchlichen Denkens uns zu erinnern; es wird hierzu genügen uns darauf aufmerkſam zu machen, wie eng die Grenzen der Erſcheinungen gezogen ſind, innerhalb welcher wir eine ſolche Gleichartigkeit des Vorſtellungskreiſes vorausſetzen können, daß er mit unſerm Vorſtellungskreiſe ſich vergleichen und auch nur annährungsweiſe in ihn ſich übertragen ließe. Den meiſten Erſcheinungen, welche uns zukommen, können wir nur ſo viel abſehn, daß ſie in der äußern Wahrnehmung, welche ſie hervorrufen, auf irgend ein Inneres hinweiſen, von welcher Art daſſelbe ſein möge, bleibt uns verborgen. Und doch hängt alles weitere Verſtändniß vom Weſen der Dinge davon ab, daß wir in ihr Inneres uns verſetzen können, wie wir zu ſagen pflegen. Was wir mit dieſer Formel ausdrücken wollen, iſt das Gegentheil von dem, was die Worte zu ſagen ſcheinen. Wir verſetzen uns nicht in das Innere der Dinge, ſondern das Innere der Dinge wird in unſer Inneres verſetzt; wir überſetzen den Vorſtellungskreis Anderer in unſern Vorſtellungskreis. Auch aus der Bedeutung dieſer Formel wird man abnehmen können, daß dieſes Ueberſetzen der Worte in Vorſtellungen nur der erſte Schritt zum Verſtändniß iſt; denn wenn die Worte in die Vorſtelluugen, welche ſie bedeuten, umgeſetzt worden ſind, iſt man nicht ſelten noch weit davon entfernt den wahren Sinn der Rede gefaßt zu haben.

71. Die gewöhnliche Denkweiſe ſetzt voraus, daß eine Anordnung unſeres Vorſtellungskreiſes uns gelingt, welche zur Mittheilung an andere Individuen, welche einen ähnlichen Kreis von Vorſtellungen beherſchen, geeignet iſt, und von derſelben Vorausſetzung geht jede wiſſenſchaftliche Mittheilung in Lehren und in Lernen aus. Da auch die Philoſophie eine Lehre beabſichtigt, kann ſie dieſelbe nicht zurückweiſen. Sie darf aber auch nicht dabei ſtehen bleiben, ſondern hat ſie zu rechtfertigen. Dazu muß ſie auf ihren Grund zurückgehn. Der Gedanke an

das Wissen treibt uns in allen den Geschäften, welche die Ordnung der Vorstellungen uns auferlegt. Zweckmäßig sollen sie geordnet werden, den Gesetzen der Vernunft gemäß. Dies bringt die Gleichmäßigkeit und Allgemeingültigkeit in ihrer richtigen Anordnung hervor. Dadurch werden wir berechtigt zu fordern, daß der Vorstellungskreis, welchen wir zweckmäßig ausgebildet haben, auch in der Zukunft sich bewähren werde und nicht allein für uns, sondern für jeden gültig bleibe, welcher nach dem Wissen strebt. Ein so geordneter Vorstellungskreis läßt sich bei allen voraussetzen, welche im Streben nach dem Wissen sind, und ist zur Mittheilung geeignet. Verbesserungen in der Anordnung der Vorstellungen können eintreten, aber sie rühren das nicht an, was zweckmäßig geordnet ist, sondern fügen nur zu, was aus Mangel des sinnlichen Materials bisher nicht herbeigeschafft werden konnte, oder berichtigen den Schein, welcher in der Verworrenheit der Erscheinungen auf die Gegenstände unserer Vorstellung fiel. So wird die Ueberlieferung der Vorstellungen in der Uebertragung von der einen auf die andere Zeit und von der einen auf die andere Person dadurch gesichert, daß unser Verstand nach seinen allgemeingültigen Gesetzen der Anordnung der Vorstellungen vorsteht. Das Messen und die Vergleichung der Erscheinungen wird nur zum Zwecke des Verständnisses ihrer Gründe betrieben. Bei Unterscheidung und Verbindung der Vorstellungen herschen die Grundsätze des Verstandes über die Verhältnisse des Allgemeinen und Besondern, der Substanz und ihrer Eigenschaften und Thätigkeiten, der Glieder der Wechselwirkung zu einander. Ueberall haben wir in der Anordnung unseres Vorstellungskreises eine Vorbildung zu den Gedanken des Verstandes zu sehn, welche die Erklärung der Erscheinungen betreiben. Indem wir nun aber in allen unsern Vorstellungen, mögen sie ein Bild unseres Innern oder der äußern Welt geben, an das uns verwiesen sehen, was in unserm Ich sich darstellt (70), kann der Verstand die Vorbildungen für sein Geschäft auch nur den Erscheinungen unseres Ich entnehmen. Wie viel auch von den allgemeingültigen Forderungen der Vernunft in unser Denken eindringt, der Anknüpfungspunkt für dasselbe

bleibt die Erſcheinung, welche einem jeden in ſeiner Empfindung zum Bewußtſein kommt; er bereichert und verallgemeinert ſich nur in den Erfahrungen unſeres Ich und die allgemeinen Grundſätze des Verſtandes, welche wir bei der Bildung unſeres Vorſtellungskreiſes in Anwendung ſetzen, werden immer nur auf unſere eigenen Wahrnehmungen und auf die Ueberlieferungen, welche wir ſelbſt empfangen haben, angewendet. Wenn daher auch die Formen unſeres verſtändigen Denkens von unſerer Perſönlichkeit unabhängig ſind und in allgemeingültigen Forderungen der Vernunft ihren Grund haben, ſo bilden ſich doch unſere Begriffe von den individuellen Dingen und unſere Urtheile über ihr inneres Leben und ihre Wirkungen nach außen nur in Anſchluß an unſere perſönlichen, in unſerm Ich vollzogenen Erfahrungen. In dieſen lernen wir unmittelbar nur ein Individuum in ſeinen Thätigkeiten und in ſeiner Wechſelwirkung kennen und wenn wir durch die Verſtändigung mit andern Individuen mittelbar zu den Gedanken anderer Subſtanzen und ihres Lebens geführt werden, ſo können wir ſie nur nach Analogie mit den von unſerm Ich gewonnenen Erſcheinungen uns denken (58 Anm. 1).

Es iſt dies das Ergebniß der ſubjectiven Richtung in der neuern Philoſophie, welche durch den Carteſianiſchen Grundſatz: ich denke, alſo bin ich, ausgeſprochen und verbreitet wurde. Schon von Leibniz wurde es in die Formel gebracht, daß wir alle Subſtanzen nach der Analogie mit unſerm Ich denken müßten, weil wir nur von dieſer einen Subſtanz unmittelbare Erkenntniß hätten. Die abſolute Philoſophie, welche auf den Gedanken des allgemeinen und abſoluten Seins alles unſer Erkennen zurückführen und dadurch einen abſolut objectiven Standpunkt einnehmen wollte, hat dieſe ſubjective Richtung in der philoſophiſchen Unterſuchung nicht verdrängen können; ſie hängt an der Erfahrung und an dem Ausgangspunkt unſeres Denkens, der Empfindung, welche für jedes denkende Subject eine andere iſt. Unſere Formel lautet ähnlich wie die Leibniziſche. Man wird darüber aber nicht überſehn, daß ſie in einem andern Zuſammenhange ſteht und daher auch eine andere Bedeutung hat. Von dem Gedanken an die Subſtanz und mithin von der einzigen uns in unmittelbarer Erfahrung bekannten Subſtanz, dem Ich, auszugehn geſtattet unſere Lehrweiſe nicht

(47 Anm.), weil die Philoſophie nicht von einer Erfahrung ausgehn ſoll. Der Begriff des Ich kommt erſt in Betracht, wenn von der Anwendung der allgemeinen Grundſätze der Vernunft auf die Erfahrung die Rede iſt und die Frage eintritt, wie wir die ſtrengen Gebote der Vernunft für die Formen unſeres Denkens in der Bildung der Begriffe und Urtheile geltend machen können. Wir gehen von dem Standpunkte der Forderungen der Vernunft aus, welche ſich an Denken und an Sein, an Subjectives und Objectives in gleicher Weiſe richten, vergeſſen aber darüber auch die Erfahrung nicht, welche in dem Anknüpfungspunkte für unſer Denken vertreten iſt; ſie verweiſt uns an die Natur und die Beſchränkungen unſerer Vernunft (70 Anm.); durch die Natur aber werden wir nicht, wie man gemeint hat, auf das Objective unmittelbar geführt, ſondern auf die Erfahrung, welche in der Empfindung einen perſönlichen Ausgangspunkt hat; denn nur durch die Empfindung wiſſen wir von der Natur; ſie iſt der erſte Naturproceß, welcher uns zum Bewußtſein kommt, und alle andere Naturproceſſe kommen uns durch ſie zur Erkenntniß; die Gedanken an ſie werden nur dadurch hervorgerufen, daß wir die Empfindung zu erklären haben. Wie uns die Empfindung in das Gebiet des Subjectiven einführt, ſo hat auch die Erfahrung, welche aus dem Wandel unſerer Empfindungen entſpringt, eine ſubjective Bedeutung. Die Empiriker haben wohl gemeint in ihrem Verfahren einen allgemeingültigen Weg zu gehn, weil ſie auf eine weit verbreitete Ueberlieferung als auf ein Gemeingut der wiſſenſchaftlich Gebildeten ſich ſtützen konnten; aber ſie haben nur über die allgemein anerkannte Ueberlieferung die Quellen derſelben vergeſſen, auf welche wir zurückgehn müſſen, wenn wir nicht von einer ungeprüften Uebereinkunft uns treiben laſſen wollen. Die Erfahrung iſt für jede Perſon eine andere; das Perſönliche in ihr ſuchen wir nur durch die Mittheilung auszuſcheiden; dies gelingt mit Hülfe der Grundſätze des Verſtandes in einem gewiſſen Grade, aber immer nur dadurch, daß wir die Wahrnehmungen Anderer, welche ſie unſerer Empfindung durch Zeichen mittheilen, mit unſern eignen Wahrnehmungen vergleichen und durch dieſe uns zum Verſtändniß bringen. Unſer Ich und ſeine perſönlichen Erfahrungen bleiben dabei das Mittel der Verſtändigung. Dieſen Punkt heben nun die hervor, welche den Begriff unſeres Ich zum Princip aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchung machen wollen. Sie haben hierzu ein Recht, wenn von der Erkenntniß des wirklich Vorhandenen, durch die Erfahrung Beglaubigten die Rede iſt; denn alles, was wir von dieſem erkennen können, geht durch die Empfindung und den Gedanken unſeres Ich hindurch, wie ſich von ſelbſt verſteht. Hierdurch iſt auch

die wichtige Bedeutung des Begriffes des Ich für unsere wissenschaftliche Erkenntniß über jeden Zweifel erhoben. Er bildet die Brücke für den Uebergang aus den Forderungen der Vernunft zu der Erfahrung, ohne welchen diese Forderungen leer bleiben und keine Anwendung auf das Wirkliche finden würden. Dabei aber ihm diese weitgreifende Bedeutung beizulegen müssen wir stehen bleiben. Er wird dadurch noch nicht zum Princip der Philosophie und ebenso wenig zum Ausgangspunkt für die Forschung. Denn es würde ein Irrthum sein, wenn man behaupten wollte, daß der Begriff des Ich uns ursprünglich gegeben wäre. Gegeben ist nur die Empfindung; der Begriff des Ich erfolgt erst, wenn man aus dieser ursprünglichen Thatsache der Erfahrung auf die Substanz schließt, welche ihr zu Grunde liegt. Das Denken, von welchem Carteſius in seinem Grundsatze ausgeht, bezeichnet nur diese Thatsache, die Erscheinung des Denkens, welche in der Empfindung vorliegt; von dieser Thatsache wird alsdann auf das Ich geschlossen nach einem Grundsatze oder einer Forderung der Vernunft, welche für die Erscheinung des Denkens ein Subject sucht. Davon hatte Carteſius ein dunkles Bewußtsein, als er seinen Grundsatz in der Form eines Schlusses ausdrückte. Der Grundsatz oder die Forderung der Vernunft, aus welcher der Schluß fließt, ist dem Gedanken nach früher als die Thatsache, auf welche er angewendet wird. Durch ihn werden wir erst auf das Princip der Philosophie geführt. Daß man das Princip des Carteſius für ein philosophisches hielt, obgleich es nur eine Thatsache zu einer Folgerung über ein besonderes Ding verwendet, zeugt nur von der Vernachlässigung der allgemeinen logischen Grundsätze. Sie würde kaum zu erklären sein, wenn man nicht sähe, daß die Gewalt der empirischen Forschung auf die neuere Logik so stark gedrückt hat, daß man darüber die Forderungen der Vernunft vergessen konnte und richtige Begriffe und Urtheile für Gedanken ansah, welche in der Wirklichkeit nachzuweisen wären, aber nicht Ideale unseres wissenschaftlichen Strebens bezeichneten. Durch diese Gewalt der Empirie ist die Philosophie verleitet worden auf die Thatsache unseres Denkens und unseres Daseins ihre Erkenntniß zu stützen, so wie sie als die Wissenschaft des Wirklichen sich aufbauen wollte. Aber nicht einmal die rechten Thatsachen hat sie damit erreichen können. Denn der Begriff des Ich ist keine gegebene Thatsache der Erfahrung. Wir müssen dabei bleiben, daß wir den Begriff des Ich hinzudenken zu der Empfindung und zwar zugleich mit dem Begriff des Nichtich (58). Nicht einmal den Vorzug hat das Ich vor dem Nichtich, daß die Forderungen der Vernunft früher auf jenes als auf dieses uns schließen ließen. Aber es hat einen andern Vorzug. Das Nichtich hat nur eine

verneinende, das Ich eine bejahende Bedeutung. Das Nichtich bezeichnet uns die Subſtanzen, welche uns ſo lange unbekannt blieben, bis wir in ihr Inneres eingedrungen ſind, d. h. ihre Erſcheinungen in Vorſtellungen unſeres Inneren überſetzt haben (70 Anm.) um ſie als Zeichen ihres wahren Weſens begreifen zu können. Wir können kein Ding begreifen ohne die innerlich ſich entwickelnde Kraft zu erkennen, durch welche es Wirkungen nach außen begründet; dieſe ſich innerlich entwickelnde Kraft lernen wir aber zuerſt und unmittelbar allein in unſerm Ich erkennen, nachher und mittelbar nach Analogie mit unſerm Ich können wir ſie auch in den Erſcheinungen anderer Dinge angezeigt finden. Daher haben wir in der Selbſterkenntniß den erſten Schritt zur Erkenntniß der überſinnlichen Gründe zu ſehen, welcher alle weitern Schritte vermitteln muß. Die Zurückführung der Erſcheinungen auf ihre Gründe beginnt in den Erfahrungen, welche wir von der Außenwelt machen, mit der Zurückführung der Wahrnehmungen und Vorſtellungen vom Aeußern auf Wahrnehmungen und Vorſtellungen vom Innern, dieſe aber müſſen alsdann weiter auf Urtheile und Begriffe über unſer Ich zurückgeführt werden; erſt wenn dies geſchehen iſt, können wir Aehnliches oder Daſſelbe auch in andern Dingen wiederfinden.

72. Für die Bildung der wahren Urtheile und Begriffe iſt nun die entſcheidende Frage, wie wir zur Erkenntniß unſeres Ich gelangen vermittelſt der ſinnlichen Vorſtellungen, welche wir in uns finden und ausbilden. Keine dieſer Vorſtellungen iſt ganz unſer Werk; denn aus der Empfindung und ihrer Nachwirkung geht jede von ihnen hervor. Keine von ihnen iſt aber auch ohne unſer Zuthun; denn ſie giebt ein Zeichen unſeres vorſtellenden Weſens ab, welches wir dadurch zu deuten haben werden, daß wir erkennen, was dieſes Weſen zur Hervorbringung des Zeichens oder der Erſcheinung thut. Was es thut, haben wir ihm zuzurechnen in voller Wahrheit; es iſt ein Theil ſeines Lebens, es verwirklicht einen Theil deſſen, was in ſeinem Weſen liegt (62 Anm. 2). Hiervon haben wir auszugehn in der Erkenntniß des Ich vermittelſt der Erfahrung. Denn in unſerm Leben offenbart ſich allmälig unſer Weſen; unſer Charakter tritt in dem hervor, was wir als unſere That uns zuzurechnen haben. Der erſte Schritt zur

Selbſterkenntniß iſt alſo, daß wir in der Erſcheinung unſerer Vorſtellungen unterſcheiden lernen, was die Außenwelt und was wir ſelbſt zu ihrer Hervorbringung thun. Eine ſolche Unterſcheidung wird uns ermöglicht durch die Abſtraction unſeres Verſtandes (68); denn in ihr werden wir fallen laſſen können aus unſerer Vorſtellung, was die Außenwelt an Schein auf das Thun unſeres Ich wirft. Es kommt daher für unſere Selbſterkenntniß zuerſt darauf an, daß wir richtig zu abſtrahiren wiſſen für die Erkenntniß der freien Thaten, welche wir uns zuzurechnen haben. Dadurch wird die Erkenntniß der richtigen Prädicate gewonnen, welche wir in Urtheilen uns beilegen dürfen. In dieſer Urtheilsbildung dürfen wir nicht hoffen davon ausgehn zu können, daß wir abziehen, was die Umſtände, d. h. die Außenwelt, zur Erſcheinung hinzugethan haben, weil die Außenwelt aus uns, nicht umgekehrt wir aus der Außenwelt, erkannt werden ſoll. Eine ſolche Abrechnung mit der Außenwelt kann nur als eine ſpätere Hülfe für die Nachrechnung gebraucht werden. Sie giebt nur ein indirectes Verfahren durch negative Urtheile ab, indem wir aus ihr erſehn, was wir nicht uns, ſondern andern Dingen zuzurechnen haben. Das directe Verfahren aber muß den Grund für unſere Selbſterkenntniß abgeben. In ihm müſſen wir die freie That als das anerkennen, was uns zugerechnet werden ſoll in der Hervorbringung der Erſcheinung. Dies kann nur in unmittelbarer Weiſe geſchehn, indem die aus dem Vermögen des Ich hervorgehende That als ein Fortſchritt in der Entwicklung erkannt wird, welcher nur aus dieſem Vermögen fließen und keinem andern Dinge zugeſchrieben werden kann, als dem Ich, welches allein dieſes Vermögen hat. Sollte dem Ich ein ſolches unmittelbares Urtheil über ſeine That nicht zuſtehn? Sollte es nicht ein Bewußtſein haben von ſeiner That, indem es dieſelbe vollzieht? In der reflexiven Thätigkeit, welche das Ich in ſeiner inneren Wahrnehmung erkennt, iſt das Bewußtſein der That unausbleiblich enthalten, aber auch mit dem Schein behaftet, welchen der ſinnliche Eindruck auf das Ich wirft; nur darauf wird es alſo ankommen, daß der Verſtand die That des Ich von ſeinem Leiden zu unterſcheiden weiß.

Dieſe Unterſcheidung zu vollziehen iſt ihm nicht unmöglich, denn es giebt ein ſicheres Kennzeichen für ſie. Das Leiden kann keinen Fortſchritt der Entwicklung bringen; der Fortſchritt muß die That des Ich ſein; etwas anderes aber als den Fortſchritt kann auch die That nicht bringen, denn ſie kann nichts weiter ſein als eine neue bisher noch nicht erlangte Entwicklung des Weſens. An dieſem Kennzeichen muß der Verſtand die freie That von dem Schein abſtrahiren, welcher in der Erſcheinung der reflexiven Thätigkeit mit ihr verbunden iſt. Den Fortſchritt in der Entwicklung erkennt er, weil die Vernunft ihn will als etwas Zweckmäßiges, und unterſcheidet ihn von dem Leiden oder der Hemmung, welche nur als eine Bedingung des Lebens, als eine Hinweiſung auf ſpätere Fortſchritte mit der zweckmäßigen That verwoben iſt. Eine ſolche Unterſcheidung zu treffen iſt der gewöhnlichen Denkweiſe nicht fremd. Sie würde nur dem entgehn können, welcher Zweckmäßiges und Unzweckmäßiges, Richtiges und Falſches, Gutes und Böſes nicht zu unterſcheiden wüßte. Unmittelbar aber, in der Vollziehung der freien That ſelbſt wird der Fortſchritt als ſolcher erkannt und das Zweckmäßige in ihm gebilligt. Denn im ſelbigen Augenblick, in welchem das vernünftige Ich den Fortſchritt will, wird er von ihm gebilligt; ſein Wollen iſt nichts anderes als ſeine Billigung deſſelben oder ſein Erkennen, daß der Fortſchritt ein Fortſchritt iſt, welchen zu thun der Vernunft obliegt, weil es richtig iſt und zweckmäßig ſo an dieſer Stelle zu verfahren. Vor dem Fortſchritte kann das Ich ihn nicht erkennen, denn noch liegt er in ſeiner Zukunft; aber im Fortſchritte weiß es unmittelbar, daß es ihn macht; indem es ihn will, ergreift es ihn in ſeinem Gedanken. Wenn wir nun das unmittelbare Erkennen Anſchauung nennen, ſo werden wir dieſes unmittelbare Erkennen des Fortſchrittes, welcher die ſinnliche Erſcheinung unſeres Lebens von unſerer Seite begründet, eine überſinnliche Anſchauung des Verſtandes (intellectuelle Anſchauung) zu nennen haben. Sie vollzieht ſich mitten im Verlaufe unſeres ſinnlichen Lebens und im Fortſchreiten des wahren überſinnlichen Lebens. Ihre Erkenntniß iſt auf die einfachen Elemente gerichtet, aus welchen unſere

Selbſterkenntniß hervorgehn und in welchen die Wirklichkeit unſeres Weſens wachſen ſoll. Dieſe Elemente ſind die freien Thaten, in welchem unſer Sein und unſer Denken fortſchreiten in der Annährung an ihren Zweck. Die Abſtraction des Verſtandes, welche von dem Einfluß der ſinnlichen Mittel abſieht um das Zweckmäßige im Fortſchritt rein zu erhalten, giebt nur das Mittel zu ihrer Erkenntniß ab.

1. Die Aufgabe das Kleinſte und Untheilbare, Einfache im Sein und im Erkennen aufzuſuchen hat nicht überſehn werden können. Sie hat die fruchtbarſten Erfolge in der Erforſchung des Beſondern, in den Erfahrungswiſſenſchaften gehabt. Auf das Beſonderſte zurückzugehn nöthigt uns die weiter und weiter fortſchreitende Unterſcheidung, welche nur mit der Erkenntniß des unvergleichlichen, unmeßbaren Qualitativen, Charakteriſtiſchen enden kann (68 Anm.) Der Gedanke daran, daß alles Quantitative, alles Sinnliche und Zeitliche in das Unendliche oder Unbeſtimmte theilbar iſt, hat zwar zur Beſchönigung einer trägen Forſchung, welche die Aufgabe zu umgehn ſucht, aber nicht zu ihrer Beſeitigung dienen können. Denn auch in der Meſſung ſah man ſich beſtändig wieder darauf verwieſen das Kleinſte aufzuſuchen, wenn es auch einleuchten mußte, daß es in ihr nicht gefunden werden könnte. Vergebliche Verſuche ſind gemacht worden es in Bildern ſinnlicher Anſchauung ſich vorſtellbar zu machen. Sie mußten ſcheitern, weil alles Sinnliche verworren iſt und zu weiterer Unterſcheidung auffordert. Eine Umgehung der Aufgabe war es, wenn ſie darauf gerichtet wurde die einfachen Subſtanzen, die Individuen zu erkennen. Eine jede Subſtanz iſt einfach, ein Atom, ihrem Weſen, d. h. ihrem Vermögen nach, als Kraft, welche in Erſcheinungen ſich offenbaren ſoll; aber dies hindert nicht, fordert vielmehr dazu auf ihre Thätigkeiten zu unterſcheiden; wir ſind noch lange nicht auf das Kleinſte der unterſcheidbaren Gegenſtände gekommen, wenn wir ein Atom gedacht haben. Die untheilbaren Atome als räumlich ausgedehnt ſich zu denken kann nur denen genügen, welche in ſinnlichen Vorſtellungen von der Subſtanz ihre Befriedigung finden und die Theilbarkeit des Räumlichen überſehn. Die Hoffnung in unausgedehnten Monaden das Einfache zu finden, bei welchem unſere Gedanken ſtehn bleiben könnten, täuſcht ſich in dem Gedanken an ein völlig Unbeſtimmtes, dem wir erſt ſeinen Gehalt dadurch verſchaffen können, daß wir auf ſeine Thätigkeiten in Streben und Widerſtand eingehn müſſen. Subſtanzen ſind nicht das Letzte, ſondern nur der Anfang in der Forſchung nach

den Gründen der Erſcheinung. Das Leben der Subſtanzen müſſen wir aufſuchen, wenn wir die einfachen Elemente finden wollen, aus welchen die verworrene Erſcheinung erklärt werden ſoll. Vergeblich hat man auch in den einfachen Empfindungen das Wort des Räthſels geſucht. Empfindungen, auch die kleinſten, ſind nicht einfach; ſie ſetzen ſich aus Reiz und Aufmerkſamkeit zuſammen. Um einen kleinen Schritt kommt es der Aufgabe näher, wenn man den Widerſtand der Subſtanz gegen äußere Störungen oder das Streben derſelben nach allmäliger Entwickelung als den einfachen Grund der Erſcheinung anſieht. Doch wird ihr dadurch ebenſo wenig genug gethan. Denn dem Widerſtande liegt das Streben nach Selbſterhaltung zu Grunde und das Streben iſt weder einfach, weil es eine Fortſetzung von einem Anfange zu einem Ende bezeichnet, noch Grund der wirklichen Erſcheinung, weil es die Wirklichkeit nur anſtrebt. Als letztes Element, aus welchem die Verworrenheit der Erſcheinung erklärt werden muß, kann nur die wirkliche That des Individuums angeſehn werden, durch welche es die Erſcheinung begründen hilft. Um ſie aber in ihrer Einfachheit zu begreifen muß man ſie loslöſen von dem Zuſammenhange, in welchem ſie mit Vergangenheit und Zukunft ſteht, ſie nur als die gegenwärtig vollzogene That betrachten. Sie wird dadurch nicht aus ihren Zuſammenhang geriſſen, ſondern nur unterſchieden von andern Elementen der Lebensentwicklung, welche ſie fortſetzt oder einleitet; aber ihre Unterſcheidung von den andern Elementen iſt nothwendig um die Verbindung der Lebensentwicklungen ohne Verworrenheit durchführen zu können. Am meiſten ſtört hierbei die Verwirrung, in welcher die gegenwärtige That mit dem vergangenen Leben in der Vorſtellung des zeitlichen Verlaufs ſich uns darſtellt. Aus ihr iſt die Vorſtellungsweiſe des Determinismus hervorgegangen. Dieſer Standpunkt in der Freiheitslehre hebt die Freiheit der gegenwärtigen That auf, indem ſie dieſelbe nur als eine nothwendige Folge der früheren Thaten betrachtet. Ihr iſt entgegenzuſetzen, daß im Geſetze des Grundes und der Folge (62 Anm. 2) zwar eine Abhängigkeit des Spätern von dem Frühern liegt, aber doch keineswegs eine völlige Abhängigkeit, indem das Frühere nur einen niedern Grad der Entwicklung des Lebens bezeichnet und auch nur einen niedern Grad auf das ſpätere Leben übertragen kann, der höhere Grad dagegen von dem ſpätern Lebensacte aus dem unentwickelten Vermögen der Subſtanz gezogen werden muß in freier That, welche den niedern Grad der Entwicklung in ſich aufnimmt und auf ihn als auf ihren Grund ſich ſtützt. So iſt der Fortſchritt in der Entwicklung der Gewinn der Gegenwart und die freie That, welche das Element unſeres Lebens abgiebt. Unſer

Leben ſeinem wahren Gehalte nach iſt eine Reihe von Fortſchritten. Jeder von ihnen iſt für ſich zu denken als eine beſondere That des gegenwärtigen Augenblicks, welcher nur dadurch zu einem Theile der Zeiterfüllung ſich ausdehnt, daß er mit Vergangenheit und Zukunft in Zuſammenhang geſetzt, nicht allein von andern Momenten des Lebens unterſchieden, ſondern auch in Verbindung mit ihnen gedacht wird. Die Einfachheit der freien That haben wir als einen Entſchluß des Willens zu denken. Dem Entſchluſſe gehen viele ſchwankende Vorüberlegungen voraus. Sie ſind als niedere Grade der Entwicklung anzuſehn, welche den Entſchluß vorbereiten und die Reife der Entwicklung herbeiführen, durch welche der Entſchluß möglich wird; aber den feſten Entſchluß ſelbſt können ſie nicht hervorbringen, weil ſie nur ſchwankende Ueberlegungen des Verſtandes ſind, nicht aber die volle Ueberzeugung der Einſicht, daß es gut und richtig, der Vernunft gemäß iſt, ſo zu thun.' Dies widerlegt die Abſchattung des Determinismus, welche ſich in der Meinung ausgeſprochen hat, daß wir erſt das Gute erkennen müßten um es nachher zu wollen und von der Einſicht des Verſtandes alſo der Wille beſtimmt würde. Vor dem Entſchluß des Willens geht keine ſichere Erkenntniß des Guten voraus; er tritt in dem Momente ein, wo die Perſon ſich entſcheidet, von keiner frühern Einſicht gezwungen, ſondern erſt jetzt die Einſicht faſſend, daß es vernünftig ſei ſo zu wollen und ſo zu denken. Der Gedanke, daß etwas unter den vorliegenden Umſtänden vernünftig ſei, iſt der Entſchluß; er wird in freiem Willen und freiem Denken gefaßt; die Einſicht iſt mit dem Willen zugleich vorhanden. Von dem Entſchluß geht die Ausführung aus; ſie trägt den Entſchluß in die Zukunft hinüber und kann durch eine Reihe von Handlungen verlaufen, wenn der Entſchluß feſtgehalten und durch eine Reihe neuer Entſchlüſſe beſtätigt wird. In dieſem ganzen Verlaufe des Lebens bleibt der Entſchluß des Willens frei und das einfache Element, welches den Zuſammenhang des Lebens ſchließt, indem er auch den Fortſchritt der Entwicklung abgiebt, in der Mitte ſteht zwiſchen Vorüberlegung und Ausführung, den Abſchluß jener bildend, den Anfang dieſer als der untheilbare Punkt der Gegenwart, welcher das Ende iſt der Vergangenheit und der Anfang der Zukunft.

2. Das Unmittelbare in unſerer Verſtandeserkenntniß läßt ſich ebenſowenig leugnen, als das Einfache, hat aber auch ebenſo große Schwierigkeiten gemacht. Auf irgend einer unmittelbaren Erkenntniß muß jede mittelbare beruhn. Bei der unmittelbaren Erkenntniß des Sinnlichen können wir nicht ſtehen bleiben, denn die Erſcheinung ſoll erklärt werden und es giebt dazu kein anderes Mittel als die Erkenntniß des Ueberſinnlichen, welches das

Nachdenken des Verſtandes entdecken ſoll; der Verſtand aber darf nur geſetzmäßig, nach Grundſätzen, welche ihm Geſetze ſind, verfahren und dieſe Grundſätze müſſen unmittelbare Gewißheit für ihn haben, weil alles ſein Nachdenken, alle ſeine Folgerungen von ihnen geleitet werden. Dieſe Grundſätze leuchten auch unmittelbar ein, ſo wie ſie gedacht werden. Man hat daher eine unmittelbare Anſchauung derſelben angenommen. Dies iſt die unverfänglichſte von den zuweilen ſehr anſtößigen Weiſen, in welcher man in der neuern Philoſophie die Lehre von der intellectuellen Anſchauung begründet hat. Man berief ſich auf das Licht der Natur oder der Vernunft, welches uns die Wahrheit der Grundſätze beglaubige. Wir haben jedoch geſehn, wie der Skepticismus gegen dieſe unmittelbare Ueberzeugung von den Grundſätzen ſich erhebt (19). Es wird ſich nicht leugnen laſſen, daß ſie erſt im Verfolge des Nachdenkens hervorgetreten iſt. Die Lehre von den angeborenen Begriffen oder Grundſätzen läßt ſich doch nicht im ſtrengſten Sinn behaupten, als wohnten ſie uns urſprünglich in deutlicher Einſicht bei und nicht bloß der Anlage nach; noch weniger wird man der Meinung beiſtimmen können, daß wir vor dem zeitlichen Leben ſie geſchaut hätten und uns an ſie nur wieder erinnert ſähen durch die Erſcheinungen. Nimmt man aber auch Anlagen an in unſerm Verſtande für die Erkenntniß der Grundſätze, welche unter günſtigen Anregungen ſich entwickeln können, und geſteht man zu, daß ſolche Anregungen in den ſinnlichen Erſcheinungen ſich bieten, ſo bleibt es doch unerklärt, wie die Verworrenheit der Erſcheinung die Klarheit der Verſtandeseinſicht, wie ihr Wechſel das feſte Beharren der Grundſätze herbeiführen könne. Das Licht der Natur plötzlich erleuchtet es uns und der Grundſatz ſteht nun da, nach dem Ausdrucke des Ariſtoteles, wie in dem fliehenden Heere ein Mann. Dieſe plötzliche Erleuchtung, wie von einer uns bisher unbekannten Welt ausgehend, hat etwas Myſtiſches an ſich; man wird ſich daher nicht wundern können, daß um die Lehre von der intellectuellen Anſchauung ein myſtiſcher Schein ſich vorbereitet hat. Ihn zu beſeitigen muß man vor allen Dingen bemüht ſein. Dazu gehört aber, daß die Erkenntniß der Grundſätze nicht außer Zuſammenhang ſtehn bleiben darf mit der Entwicklung unſeres vernünftigen Lebens überhaupt. Fragen wir, wie ein Grundſatz uns plötzlich einleuchtend werden könne, ſo dürfen wir die Vorüberlegungen nicht überſehn, durch welche wir zu der Reife des Verſtändniſſes ſeiner Bedeutung gekommen ſind. Sie alle bemühten ſich ſchon um ihn, aber nur in ſchwankenden Verſuchen ihn geltend zu machen. Solche Verſuche ſind Anwendungen deſſelben in beſondern Fällen, Ermittelungen der Stelle, welche er in unſern Ueberlegungen einnehmen darf. Ehe ein Grundſatz im Allgemeinen uns feſtſteht, haben wir

ihn ſchon oft gebraucht inſtinctartig zur Auflöſung beſonderer Aufgaben. Wer hätte nicht die Grundſätze für die Meſſung der Größen, der Subſtanz, der urſachlichen Verbindung unzähligemal angewendet, ehe er ſie ausſprechen und im Allgemeinen denken lernte? Nachdem wir ſo einen Grundſatz vielmals erprobt haben, iſt die Reife für das Verſtändniß ſeiner Bedeutung gekommen; ſie ſpricht ſich in dem Gedanken aus: ſo, nach dieſem Grundſatze zu denken iſt gut, zweckmäßig und vernünftig. Nicht die vielen unzähligen, aber doch beſchränkten Beiſpiele können dies beweiſen, wie die Empiriker wohl angenommen haben; denn ein ſolcher Beweis würde nur auf einer Täuſchung beruhn, in welcher die vielen Fälle der bisherigen Anwendung auf alle Fälle ausgedehnt würden; ſondern der Beweis beruht auf der Einſicht, daß es vernünftig iſt, ſo zu denken. Es iſt vernünftig ſo zu denken, d. h. ſo ſoll ich denken, ein Gebot, eine unbedingte Forderung der Vernunft ſteht dafür ein, daß ich ſo denke. Wenn man nun etwas Myſtiſches in dieſem Vorgange finden wollte, ſo würde es nur darin beſtehen können, daß wir im Stande ſind in einem einzelnen Falle zu ſagen: ſo ſoll es ſein; die Vernunft fordert es. Dieſe Ausſage ſteht uns aber in jedem Augenblicke zu, ſelbſt im Zweifel. Denn auch im aufrichtigen Zweifel ſage ich mir: ſo ſoll ich zweifeln; die Vernunft gebietet es mir. Damit ſchwindet alles Myſtiſche, welches das Einleuchten der Grundſätze an ſich zu tragen ſcheint. Auch im Zweifel leuchtet uns ein allgemeiner Grundſatz ein, nach welchem wir unſern Beifall zurückhalten ſollen, wo nicht überzeugende Gründe ſich darbieten. Auch die Vorüberlegungen für die Anerkennung eines Grundſatzes nehmen ſchon eine Entſcheidung, eine unmittelbare Gewißheit in ihrem Verfahren für ſich in Anſpruch. Nur durch eines zeichnet ſich die Anerkennung der Grundſätze vom Zweifel und den Vorüberlegungen aus, dadurch nemlich, daß ſie ihren Einfluß weiter erſtreckt als jene, welche mehr den vergänglichen Mitteln ſich zuwenden, wärend die Grundſätze den bleibenden Zweck bedenken. Wenn ein Grundſatz uns einleuchtet, ſo macht er ſich geltend nicht allein für das gegenwärtige Denken, ſondern er fordert Anerkennung für alle Zukunft. In dem Grundſatze entſcheide ich mich, ſo ſoll ich denken für alle Zeit, ſo will ich denken, weil es ſo vernünftig, zweckmäßig iſt. Man ſieht, ein Entſchluß des Willens liegt der Anerkennung des Grundſatzes zu Grunde. Aber kann ich ſo entſcheiden in meinem gegenwärtigen Entſchluſſe über alle Zukunft? Es iſt die Vernunft, was mich dazu berechtigt. Sie ſtützt ſich dabei auf ihr unbedingtes Gebot und ihren unbedingten Zweck. Die Grundſätze haben ihre Berechtigung für immer zu gelten nur darin, daß ſie dem Wiſſen dienen. Die Forderung ihnen zu ſol-

gen beruht darauf, daß die Vernunft das Wiſſen will und das Wiſſen nicht anders erreicht werden kann als durch die Beobachtung der Geſetze des Denkens. Daher werden die Grundſätze erſt dadurch feſtgeſtellt, daß wir einſehn, ihre Beobachtung diene dem Zwecke, welchen unſere Vernunft niemals aufgeben kann. Der Entſchluß des Willens ihnen zu gehorchen muß in dieſer Einſicht gefaßt werden. Wenn er in ihr gefaßt worden, wird er auch ausreichen die ganze Zukunft zu tragen, einen Entſchluß, einen Fortſchritt in der Entwicklung abzugeben, welcher ſeine Folgen in allen weitern Entwicklungen haben wird. Wir ſehen hieraus, daß die unmittelbare Erkenntniß, die intellectuelle Anſchauung der Grundſätze, nichts anderes vorausſetzt als das Bewußtſein des Entſchluſſes, in welchem wir einen Zweck ergreifen und uns aneignen um ihn fortan immer zu behaupten. Das Wunderbare und Myſtiſche, welches man in dem Gedanken an die intellectuelle Anſchauung hat finden wollen, hat nur darin ſeinen Grund, daß man ihn über ſeine Grenzen hinausgetrieben hat, indem man ſie auf Gegenſtände ausdehnen wollte, welche uns nicht gegenwärtig ſind und daher auch gegenwärtig nicht angeſchaut werden können. Wir haben ſie auf die Elemente unſeres Lebens zu beſchränken, welche gegenwärtig von uns ergriffen, im Entſchluß feſtgehalten werden, ihre Bedeutung aber auch für die Zukunft haben, weil der gegenwärtige Entſchluß in der Einſicht, daß er dem allgemeinen Zwecke der Vernunft gemäß iſt, auch eine feſte Grundlage für die Zukunft abgiebt. Die Anſchauung der Elemente unſeres Lebens ſchließt jedoch nicht die Anſchauung auch der Sammlung dieſer Elemente aus; denn in den Fortſchritten unſeres Lebens ſollen wir die Erfolge der nähern Entwicklung in uns aufnehmen und uns vergegenwärtigen. So können wir eine immer reichere Anſchauung des gegenwärtigen Entwicklungsgrades gewinnen. Hierauf beruht das Wachſen der Selbſterkenntniß. Denn in allen intellectuellen Anſchauungen haben wir nur Acte der Selbſterkenntniß zu ſehen; wir ſchauen unſere Entſchlüſſe an; auch in dem Lichte der Natur, in welchem die allgemeinen Grundſätze uns einleuchten, ſehen wir nur unſer eigenes Licht, welches über unſere Pflicht der Vernunft zu gehorchen uns erleuchtet. Wer dem Gebote ſeines Gewiſſens folgt, kann darin die Stimme Gottes erkennen, aber er erkennt darin nicht weniger ſeinen eigenen Entſchluß und ſeine That, ſeinen Willen. Wir ſehen nun, daß dieſe intellectuelle Anſchauung über unſer ganzes Leben ſich verbreitet. Sie iſt bei jedem Entſchluß vorhanden, bei jeder Selbſterkenntniß und einen kleinſten Entſchluß werden wir immer zu faſſen, einen kleinſten Act der Selbſterkenntniß immer zu vollziehen haben. Wer dies Kleinſte nicht achtet, der wird des Großen nicht ge-

würdigt werden. Das subjective Kennzeichen des Wissens beruht auf demselben Grunde. Indem ich weiß, weiß ich, daß ich weiß. **Verum est index sui.**

73. Unsere Selbsterkenntniß soll wachsen. Die Erkenntniß des augenblicklichen Entschlusses, so gewiß sie in jedem Augenblicke vollzogen wird, in welchem die freie That einen Fortschritt des Lebens vollbringt, so schnell würde auch das Licht, welches sie bringt, wieder erlöschen sein, wenn nicht andere Fortschritte den Entschluß in derselben Bahn festhielten. Wir bemerken das täglich, wenn wir vom Augenblick uns treiben lassen. Dies bringt das Schwankende in unsere Entschlüsse, so daß wir kaum wissen, ob wir einen Entschluß gefaßt haben. Das Kleinste im übersinnlichen Leben entschwindet unsern Gedanken ebenso, wie das Kleinste der sinnlichen Eindrücke unserer Bemerkung entgeht. Und doch erwächst das Große nur aus dem Kleinen. Es kann uns geschehn, daß wir in Traum, in Ohnmacht leben, nicht im Stande die schwachen Eindrücke zu unterscheiden, zu vergleichen, zusammenzuhalten, ebenso wenig im Stande die kleinsten Entschlüsse festzuhalten, sie durchzuführen, sie um einen Mittelpunkt fortschreitender Entwicklungen zu sammeln. Wir leben alsdann ein Leben nicht ohne Entwicklung, aber in einer Reihe von Entwicklungen, welche ohne Zusammenhang zu sein scheint, weil wir ihren Zusammenhang nicht zusammenrechnen können. Kein Früheres bleibt ohne seine Folgen; aber die Folgen können sich jetzt verbergen, wo der Augenblick uns beherscht; nur den Bedürfnissen des Augenblicks, des Vergänglichen scheinen wir dann zu dienen. Seiner Schwäche, seiner Abhängigkeit von den Erregungen und Hemmungen der Außenwelt wird unser Ich in seinem Selbstbewußtsein nicht vergessen können, wenn es zu Zeiten seine Unfähigkeit bemerkt seine Entschlüsse zu sammeln und in dem Bewußtsein früherer Entschlüsse zu weiter gehendem Entschluß den Fortschritt zu fassen; aber darin liegt seine Selbsterkenntniß nicht, daß es seiner Ohnmacht sich bewußt wird; um sich zu erkennen muß es seiner Kraft sich be-

wußt werden. Hierzu gehört die Gunst der Umstände, aber sie nicht allein, sondern auch die Benutzung der Umstände um unter ihnen das Zweckmäßige sich anzueignen. Unter dieser Bedingung wird es nun stehn, daß unser Ich nicht allein seines gegenwärtigen Entschlusses sich bewußt sein, sondern auch die Erkenntniß seines Entschlusses fortführen und mit der Erkenntniß anderer Entschlüsse vereinigen kann um hierdurch zu einem Begriff seines Wesens zu kommen. Die Erkenntniß des besondern Entschlusses giebt ihm dabei einen charakteristischen Zug ab, welcher mit andern solchen Zügen zusammengefaßt werden muß um im ganzen Verlauf des Lebens die Entwicklung desselben Charakters zu erkennen. Die Möglichkeit mehrere Entschlüsse oder charakteristische Züge in einen Gedanken zusammenzufassen beruht auf der Weise des Fortschreitens im Wissen (60 Anm.), welches den niedern Grad des Erkennens in den höhern Grad aufnimmt und gegenwärtig behält. So wird auch der frühere Entschluß im spätern Entschlusse als eine nothwendige Folge bewahrt, wenn unsere Entschlüsse folgerichtig die Entwicklung unserer Kraft weitertreiben und der Zweck, welcher den frühern Entschluß in einem niedern Grade betrieb, in dem spätern Entschluß zu einer höhern Stufe gefördert wird. Unsere Kraft übt sich in ihrer Entwicklung und jede neue Uebung läßt als ihre nothwendige Folge eine Fertigkeit zurück; was in der Uebung fertig geworden, das strebt naturgemäß im spätern Leben sich wieder in Thätigkeit zu setzen; daher gehen die Erfolge unserer frühern Thaten auf unsere spätern Thaten über und wie unsere Kraft, durch die gewonnene Fertigkeit getragen, im weitern Fortschritt der freien Thaten wächst, so wächst auch unsere Erkenntniß der Kräfte, welche in Wirklichkeit unser geworden sind, indem wir sie in den Entschlüssen unseres Willens erworben haben. Nur in dieser Weise kann uns die Sammlung charakteristischer Züge zur Erkenntniß unseres Charakters gelingen mitten in der fortschreitenden Uebung unserer Kraft, indem wir uns unsere frühern Thaten in ihren Folgen, in der Anwendung der durch sie gewonnenen Fertigkeit vergegenwärtigen. Nur in ihrem Gebrauch erkennen wir unsere Kraft und was unsere

Kraft hemmt oder zerſtreut, hemmt auch und zerſtreut unſere Selbſterkenntniß. Zu der vollkommenſten Selbſterkenntniß, welche wir im Laufe des Lebens gewinnen können, gehört die vollkommenſte Sammlung unſerer Kraft im Werke unſeres Lebens.

Das Werk der Selbſterkenntniß hat man ſich oft als eine Sache des rein beſchaulichen Lebens gedacht, indem man die Selbſtprüfung, welche zu ihm gehört, als eine Prüfung der frühern Thaten empfal und nur die Reflection auf das Vergangene forderte. Dies läuft auf eine Theorie ohne Praxis hinaus und auf eine Abſonderung des Menſchen von der Welt, welche man wohl zeitweilig in abſtrakter Unterſuchung als zuträglich anſehn kann um den Menſchen an ſeine Schwäche zu erinnern und zur Reinigung vom Böſen aufzufordern; aber zur Erkenntniß der vollen Kraft kann dieſer Weg nicht führen. Die rechte Selbſtprüfung beſteht in der Prüfung ſeiner Kräfte an dem vorliegenden Werke. Daß dieſes ſelten oder nie eine volle Entfaltung der uns beiwohnenden Kraft geſtattet, giebt zu bedenken, unter wie ſchweren Bedingungen unſer Leben ſteht. Wir finden uns zerſtreut unter dem Blick auf die Welt; unſere Pflichten für ſie zerſplittern unſere Kräfte; daher fühlen wir zu Zeiten das Bedürfniß uns in uns zurückzuziehn und die Ergebniſſe unſeres Lebens für uns zu muſtern. Unſer Leben theilt ſich in Theorie und Praxis; aber in keiner von beiden werden wir das Ganze haben; die Selbſtprüfung in innerer Beſchauung kann nur ein Aufruf zu neuer Wirkſamkeit in der Welt ſein; ſie bildet nur einen Uebergang zum Fortſchritt, in welchem das Bewußtſein der geſammelten Kraft praktiſch ſich bewähren ſoll. Das iſt die Geiſtesgegenwart, die Sammlung der Seele, welche wir zu rühmen pflegen. Aus voller Seele den ganzen Charakter in ſeiner That auszuſprechen, das würde das Ideal der Selbſterkenntniß verwirklichen. Daß es ein Ideal ſei, welchem wir in den Bedrängniſſen unſeres Lebens Erfüllung nicht verſprechen können, dürfen wir uns nicht verleugnen. Eine Annäherung an dieſes Ideal wird gehofft werden dürfen unter günſtigen Umſtänden. Die gewöhnliche Denkweiſe fordert ſie von uns, wenn ſie verlangt, daß wir den Umſtänden uns gewachſen zeigen in der Erkenntniß der uns beiwohnenden Kräfte.

74. Die Selbſterkenntniß kann den Grad der Bildung unſerer Vernunft nicht überſchreiten, welchen wir erworben

haben. Nicht der ganze Charakter unſeres Ich, wie er in unſerem Vermögen angelegt iſt, ſondern nur der Charakter, ſo weit er bisher ſich verwirklicht hat in unſerm Leben, kann ſich uns vergegenwärtigen in der Sammlung unſerer Kraft. Wir ſehen uns aber auch in der gewöhnlichen Denkweiſe bei der Aufforderung zur praktiſchen Bewähruug unſerer Kraft beſtändig zurückgewieſen auf das noch unentwickelte Vermögen, welches zu neuen Fortſchritten in der Entwicklung des Lebens und damit in der Selbſterkenntniß angeſpannt werden ſoll. Daher kann der Gedanke an das Ideal des Charakters, welches im Leben weiter und weiter ſich offenbaren ſoll, und an das Ideal der Selbſterkeuntniß, welches unſer ganzes Ich offen darlegen müßte, auch von unſerer gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe nicht verleugnet werden. Ein jeder trägt den Gedanken an ein Ideal ſeines Ich bei ſich. Das Meiſte von ihm iſt noch verborgen und ſoll erſt durch fernere Uebungen unſeres praktiſchen nnd theoretiſchen Lebens an das Licht gebracht werden. In fortgeſetzten Uebungen ſollen wir alles, was in unſerer Vernunft angelegt iſt, zu ſicherer Fertigkeit bringen und die Talente, welche in unſerer Natur liegen, zum Charakter erheben, das uns aneignend, was gegenwärtig uns noch fremd iſt, aber nicht ſo fremd, daß es nicht erworben werden könnte. So theilt ſich uns das unveränderliche Ideal unſeres Charakters, welches wir mehr und mehr zu entwickeln ſtreben, welches wir gegen die Schwankungen der Umſtände zu verfeſtigen haben, in zwei veränderliche Theile, in den ſchon entwickelten, in unſerm Leben offenbarten Charakter und in den noch verborgenen, durch fortgeſetzte Uebung zu erwerbenden Charakter. Der erſtere iſt im Fortſchreiten unſerer freien Thaten in einem beſtändigen Wachſen, der andere in einem beſtändigen Abnehmen, indem er alles, was von ihm ans Licht gezogen wird, an den erſtern abgiebt. Die Summe dieſer beiden Theile bleibt ſich aber immer gleich; das Ideal unſerer Selbſterkenntniß ſtellt ſich als ein feſtes Ziel dar, welchem wir uns nähern ſollen. Es iſt der ſich immer gleich bleibende Begriff unſeres Ich, welchen wir zu gewinnen ſtreben. Unſer unveränderliches Weſen entfaltet ſich uns in un-

ſerm veränderlichen, zeitlich fortſchreitenden Leben. Eine Reihe von Urtheilen, in welchen wir unſere freien Thaten uns zurechnen, wird dazu verwandt dieſen Begriff zu erfüllen und zu zeigen, wie im Leben das Weſen ſich verwirklicht. So ſieht der geſunde Menſchenverſtand mit ſeiner Selbſterkenntniß ſich beſchäftigt, im Einklang mit den Forderungen unſerer theoretiſchen Vernunft und ihren geſetzmäßigen Formen. Es wohnt ihm eine Ahnung des Ideals bei, welches die Theorie erſtrebt; obgleich er daſſelbe nur in weiter Ferne erblickt und für unbeſtimmbar anſehn muß, iſt er doch in ſeinem praktiſchen Verfahren beſtändig darauf aus ſeine Beſtandtheile an das Licht zu ziehen und dem wirklichen Erkennen einzuverleiben.

In der Beurtheilung des praktiſchen Lebens nicht allein, ſondern auch in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung hat es oft Schwierigkeiten gemacht, daß man ebenſo ſehr dahin ſich gedrängt ſah den Charakter als bleibend, wie als veränderlich anzuſehn. Die Praxis zwar ſieht ſich mehr dahin gedrängt das Veränderliche des Charakters in das Auge zu faſſen, kann aber doch auch das Bleibende in ihm nicht ganz überſehn; denn in allen ihren Ermahnungen und Belehrungen geht ſie darauf aus den Charakter zu beſſern, aber auch das Gute in ihm zu befeſtigen. Selbſt das verhärtete Laſter hofft ſie noch durch Strafen und Ermahnungen zum Beſſern kehren zu können. Da ſie auf das Künftige ihre bildende Thätigkeit richtet, muß ſie auf dieſe Veränderlichkeit der menſchlichen Natur rechnen. Sich ſelbſt zu beſſern hat jeder zu arbeiten, welcher nicht der Verzweiflung, der Feindin aller Praxis, zum Raube geworden iſt. Man hofft dabei ſeinem Weſen immer mehr auf die Spur zu kommen. Aber wenn das praktiſche Leben doch auch nicht ohne Hülfe der Theorie, ohne Ueberlegung der bisherigen Erfahrungen ſein Geſchäft treiben kann, dann erſcheint es ihm faſt als ein Wunder, wenn der Laſterhafte ſich beſſert, der Leichtſinnige ernſt wird und der nur mittelmäßig Begabte Fertigkeiten entwickelt, welche das Maß der bisher gezeigten Kräfte überſteigen. Wir bewegen uns im gewohnten Geleiſe; die Menſchen bleiben immer dieſelben; die Klugheit würde nicht rathen vom einem Menſchen etwas anderes zu erwarten, als was ſeinem bisher gezeigten Charakter entſpricht. Dieſe Seite der Betrachtung verſtärkt nun die allgemeine Theorie welche fordert, daß dem vergangenen Leben das künftige entſprechen muß, ja daß kein Ding anders leben kann als in Gemäß-

heit seines allgemeinen Charakters. Diese beiden einander entgegengesetzten Gesichtspunkte werden durch den Unterschied vereinigt, welchen wir in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Denkweise geltend gemacht haben. Das allgemeine Wesen und sein Charakter bleibt sich immer gleich, aber der wirkliche Charakter, das Wesen des Dinges, soweit es in die Erscheinung eingetreten ist und in ihr sich entwickelt hat, verändert sich beständig; es liegt in seinem Gedanken, daß er im Wachsen und in der Veränderung sein muß. Er verändert sich aber auch nicht so, daß sein Wachsthum dem allgemeinen Charakter sich entziehn, etwas in die Entwicklung bringen könnte, was im allgemeinen Wesen, in dem Vermögen des lebendigen Dinges nicht läge, sondern alles, was dem veränderlichen wirklichen Charakter zuwächst, ist in voller Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Charakter, nur eine Verwirklichung der Anlagen, welche von ihm umfaßt werden. Daher stehen auch alle folgenden Entwicklungen des wirklichen Charakters in voller Uebereinstimmung mit den frühern Vorgängen in seiner Ausbildung; denn diese wie jene sind integrirende Bestandtheile des ganzen Charakters. Der Grundsatz des Grundes und der Folge bleibt gesichert; denn der entwickeltere Charakter wird nur einen höhern Grad des frühern, weniger entwickelten Charakters zeigen können. Dabei kann es wohl geschehn, daß bedeutende Veränderungen im Umschlage des Charakters eintreten, es werden aber doch nur Schwächen der frühern Charakterbildung durch die spätere reifere Entwicklung ausgeschieden werden können oder wenn früher die Schwächen durch die Gunst der Umstände verdeckt wurden, so werden sie später unter weniger günstigen Verhältnissen zu Tage treten. Von dieser Unterscheidung ausgehend werden wir auch die Zweifel lösen können, welche vom Begriffe des Charakters aus gegen die Freiheit des Willens erhoben worden sind. Die Ansicht des Determinismus (72 Anm. 1) hat sich auch in der Formel ausgesprochen, daß wir nur unserm Charakter gemäß wollen und handeln könnten und daher nothwendig durch den Charakter bestimmt würden, welcher in unserm frühern Leben sich festgesetzt hätte. Dadurch würde die Besserung des Charakters ausgeschlossen werden und die weitere Entwicklung des Charakters, von welcher man dabei noch reden kann, würde nur darauf hinauslaufen, daß die Charakterzüge, welche früher vollständig schon vorhanden, aber unter Schein versteckt waren, später von diesem befreit, zu deutlicherer Erscheinung gekommen und der Erkenntniß zugänglich geworden wären. Mit andern Worten die Entwicklung des Charakters würde nur eine theoretische, aber keine praktische Bedeutung haben. Diese Trennung der Theorie und der Praxis ist unstatthaft und läuft nicht allein ge-

gen unſere allgemeinen Grundſätze, ſondern auch im Beſondern gegen die Lehre von der Selbſtentwicklung und von der Selbſterkenntniß im Leben an. Der im Frühern verborgene Charakter iſt noch nicht unſer Charakter in Wirklichkeit; er iſt nur der mögliche Charakter, welcher noch erworben werden ſoll. Daß wir ihn zu dem unſern machen, das iſt unſere freie That, der Fortſchritt in unſerm Leben, welcher in dem Augenblicke der That vollzogen wird. Dieſer Fortſchritt in der Charakterbildung kann nicht durch den früher entwickelten Charakter gegeben, ſondern nur eingeleitet werden, weil dieſer nur den niedern Grad im Verhältniß zu jenem bezeichnet. Von dem niedern Grade iſt der höhere nur als von ſeiner Vorbedingung abhängig; er nimmt ihn als einen Beſtandtheil in ſich auf, welchen er nicht entbehren kann, weil er zu ihm gehört. Es kann ſcheinen, als wären wir durch unſere frühern Entſchlüſſe gebunden; wir ſind es aber nur, wenn wir ſie nicht aufgeben, ſondern weiter fortführen wollen. Dies geſchieht, wenn ſie unſern gegenwärtigen Entſchlüſſen zu einer willkommenen Grundlage dienen. Ihre Stärke trägt uns zu neuen Erfolgen; ihre Schwächen können wir überwinden. Nur anknüpfen werden wir müſſen an die frühere Entwicklung unſeres Charakters, weil wir den geſetzmäßigen Zuſammenhang des Lebens bewahren müſſen; die Freiheit der Vernunft aber wird ſich auch ihrem eigenen Geſetze nicht entziehen wollen. Auf dieſes Geſetz weiſt uns das Verhältniß hin, welches zwiſchen dem allgemeinen Charakter und ſeinen beſondern Entwicklungen beſteht und auch dazu gebraucht worden iſt dem Determinismus Vorſchub zu leiſten. Niemand kann anders handeln und leben, als wie es in ſeinem allgemeinen Charakter liegt; denn der allgemeine Charakter bezeichnet das Vermögen des Dinges und was ein Ding nicht vermag, das kann es nicht. Das Leben muß ſich alſo dem allgemeinen Charakter fügen, wie er urſprünglich im Weſen der Perſon angelegt iſt. Damit glaubt man die Freiheit der gegenwärtigen That beſtreiten zu können. Aber nur ihr allgemeines Geſetz hat man dadurch ausgedrückt, welchem die Freiheit ſich weder entziehn kann, noch will. Das Vermögen, die urſprüngliche Anlage zum Charakter macht nicht den wirklichen Charakter; ihn zu machen, das iſt die Aufgabe, das Werk des freien Willens, welcher unabhängig iſt von der urſprünglichen Anlage, ſofern er Wirklichkeit ſchaffen kann, abhängig von ihr, ſofern er nichts anderes ſchaffen kann, als wozu ſie die Möglichkeit geboten hat. Die Freiheit will und ſoll nicht Geſetzloſigkeit ſein; der Wille hat ſein Geſetz in ſich, daß er den Fortſchritt in der Entwicklung will, welcher ohne ihn nicht vollbracht werden könnte; ſeinem eigenen Weſen kann er nicht ungetreu werden; das iſt ſeine Freiheit, daß er nur ſeinem Weſen folgt; dadurch fügt er

ſich in freiem Entſchluß der urſprünglichen Anlage zum Charakter und hierin liegt die geſetzmäßige Freiheit, welche die Vernunft fordert von ihrer innern Seite. Dieſe wird auch eine äußere Geſetzmäßigkeit des vernünftigen Willens nicht ausſchließen, wenn die Vernunft einſehen ſollte, daß es ihrem Zweck gemäß iſt an den Willen anderer Dinge ſich anzuſchließen und mit ihm gemeinſchaftliche Zwecke zu betreiben. Indem die Vernunft ſo fremden Zwecken ſich hingiebt, kommt ſie unter ein äußeres Geſetz und iſt genöthigt den Umſtänden ſich zu fügen. Sie kann nur hoffen, daß dieſe nicht eine überwältigende Macht über ſie ausüben, ſondern geſtatten werden, daß ſie dabei in ihrer eigenen Selbſtentwicklung und Selbſterkenntniß fortſchreite.

75. Was unſer Ich in ſich ſelbſt erkannt hat, kann es auch in andern Dingen erkennen, von welchen es deutliche Zeichen hat, daß in ihnen dieſelbe Entwicklung vor ſich geht, wie in ihm. Die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe zweifelt nicht daran, daß ſolche Zeichen ihr vorliegen; ſie findet ſie jedoch nur in einem beſchränkten Kreiſe. Unter den Gegenſtänden unſerer ſehr beſchränkten Beobachtung feſſelt nur der Menſch in dem Grade unſere Aufmerkſamkeit, daß wir aus den Zeichen ſeines inneren Lebens ſeinen Willen und die Entwicklung ſeines Charakters deutlich entnehmen können. Mit ihm haben wir es in unſerm Handeln beſtändig zu thun; wir verfolgen die Spuren ſeiner Lebensäußerungen mit einer Sorgfalt, welche die einzelnen Fortſchritte in ſeiner Entwicklung uns bemerken läßt. Wir erkennen daraus, daß er unſeres Gleichen iſt, daß wir von ſeiner Art ſind. Dadurch halten wir uns für berechtigt andere Menſchen nach der Analogie mit uns zu beurtheilen und ihnen eine fortſchreitende Entwicklung ihres Charakters beizulegen. Der Standpunkt der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung kann hierin der gewöhnlichen Denkweiſe nicht widerſtreiten. Im Lehren und im Lernen ſetzen wir voraus, daß dieſelben Entwicklungen der Gedanken, welche in dem einen Menſchen ſich finden, auch in andern vorgehn und durch die Zeichen der Sprache mitgetheilt werden können. Was nun ſo allgemein von praktiſcher und theoretiſcher Vernunft anerkannt wird, bedarf doch einer genauern Beſtimmung, wenn

es für die Methode der wiſſenſchaftlichen Forſchung feſtgeſtellt werden ſoll. Die Analogie, welche zwiſchen unſerm Ich und andern Menſchen angenommen wird, ſetzt eine Aehnlichkeit unter ihnen, ſchließt aber auch die Unähnlichkeit unter ihnen nicht aus. Dieſe Unähnlichkeit fordert auch der Unterſchied ihrer Begriffe; ein jedes Ding ſoll ſeinen eigenthümlichen Charakter haben (64 Anm. 1). Es ſcheint aber hierdurch etwas in jedem Dinge und alſo auch in jedem Ich geſetzt zu werden, was auf das andere Ich ſchlechthin nicht übertragen werden kann, nicht mittheilbar iſt. Hiergegen muß die Forderung der theoretiſchen Vernunft Einſpruch thun; denn ſie will keinen Gegenſtand unſerer Erkenntniß entziehen laſſen. Wo Zeichen eines Gegenſtandes uns vorliegen, haben wir ſeine Erkenntniß zu ſuchen. Das Unübertragbare, Unerkennbare würde der Charakter, alſo das Weſen der außer uns liegenden Gegenſtände ſein; auf dieſes aber iſt im letzten Zwecke alles unſer wiſſenſchaftliches Streben gerichtet und wir können uns daher dieſes Ziel nicht entrücken laſſen, wenn wir nicht unſer ganzes Bemühn für eitel halten ſollen. Auch die praktiſche Denkweiſe kann ſich nicht nehmen laſſen, daß wir den Charakter anderer Menſchen beurtheilen können, weil darauf alle Sicherheit im Verkehr mit ihnen beruht. Wenn wir alſo nicht in einem Zwieſpalt unſerer Forderungen und unſerer Leiſtungsfähigkeit uns ertappen ſollen, werden wir zeigen müſſen, daß die analoge Beurtheilung Anderer und der Begriff des eigenthümlichen Charakters eines jeden einzelnen Dinges nichts zurücklaſſen, was unſerer Erkenntniß unzugänglich wäre. Die Lehre von der Methode, in welcher die Selbſterkenntniß gewonnen werden ſoll, bietet hierzu den Weg. Sie vollzieht ſich in der Zuſammenrechnung der Elemente unſeres Lebens (74), beruht alſo auf einer Verknüpfung einfacher Entſchlüſſe und ihrer intellectuellen Anſchauungen (72). Wenn daher gezeigt werden kann, daß wir die Entſchlüſſe und die intellectuellen Anſchauungen Anderer uns aneignen und in dieſelbe Verknüpfung bringen können, in welcher ſie bei ihnen vorkommt, ſo wird dadurch auch dargethan ſein, daß wir ihren Charakter zu beurtheilen im Stande ſind. Was die Entſchlüſſe

Anderer betrifft, so steht nichts entgegen, daß wir sie billigen, für gut finden und in intellectueller Anschauung uns aneignen können. Es setzt dies nur voraus, daß die Zwecke der Vernunft für alle dieselben sind. Was zweckmäßig ist, das ist recht und gut. Dasselbe Maß gilt dafür einem jeden in gleicher Weise. Mag etwas von dem einen oder von dem andern zuerst gewollt werden, mir wird es einleuchten können, daß es so recht gewollt wurde und ich es ebenso wollen soll, weil die Vernunft für mich ebenso Richtschnur ist, wie für Andere. So können wir uns alle Elemente des freien, vernünftigen Lebens Anderer aneignen. Der Unterschied unter den Individuen besteht nur darin, daß sie alle anderes in den Gang der Entwicklung und in die Gemeinschaft der Mittheilung bringen; der eine erfindet; der andere gebraucht die Erfindung; der eine bringt den Entschluß zur Reife; der andere schließt sich ihm an; aber allen ist das Richtige, der Vernunft Entsprechende ein Gemeingut. Hierin liegt nun allerdings ein unübertragbarer Charakter der Individuen, welchen wir ihnen nicht entziehen können ohne ihre Unterscheidbarkeit aufzuheben, daß sie in verschiedener Folge die Elemente der vernünftigen Bildung zur Entwicklung bringen; was das eine mittheilt, das versteht das andere, welches dagegen auch wieder anderes mittheilt und dem Verständniß des Andern darbietet. In dieser verschiedenen Folge der Lebenselemente werden wir die charakteristischen Unterschiede der Subjecte zu suchen haben, welche nur zur Verwirrung alles Denkens sich würden beseitigen lassen. Ihre Bedeutung aber würde übertrieben werden, wenn man aus ihr folgern wollte, daß es uns durch sie unmöglich würde, der zweiten Bedingung zu genügen, welche wir für die Erkenntniß Anderer stellen mußten. Die Verknüpfung der Elemente des Lebens tritt zwar in Andern in anderer Ordnung ein als in uns, dies hindert aber doch nicht, daß unser Verstand sie nachbilden kann; denn sie ist ebenso begreiflich, wie die Ordnung unseres eigenen Lebens. Sie vollzieht sich in Fortschritten, welche in zusammenhängender Folge stehen, daher ein verständliches Gesetz darbieten. Daß sie in anderer Ordnung sich zeigen, obwohl sie nach demselben Ziele

der Vernunft ſtreben, wird ſich daraus erklären laſſen, daß ein jedes Ding von einem andern Standpunkte ausgeht, weil es eine andere Stelle im Allgemeinen einnimmt (64 Anm. 1) Wenn uns nun durch die Ordnung unſerer Vorſtellungen die Stelle eines Individuums und die Reihe ſeiner Erſcheinungen hinreichend angegeben iſt, werden wir auch die eigenthümliche Verknüpfung ſeiner Lebenselemente verſtehn können. Hieraus werden wir die Bedeutung der Analogie erſehn, durch welche wir andere Individuen in Vergleich mit uns erkennen ſollen. Ihr Gebrauch ſetzt voraus, daß dieſelben Elemente des Lebens in ihnen wie in uns ſich finden und das Unähnliche zwiſchen ihnen und uns nur in der Verknüpfung der Elemente beſteht; ſie fordert auch dazu auf dieſe Unähnlichkeit dadurch zu überwinden, daß dieſelbe Ordnung der Elemente, welche im Leben der Andern vorgebildet iſt, in den Verknüpfungen unſeres Verſtandes nachgebildet werde. Wenn uns dies gelingt, können wir ſagen, daß wir in das Innere eines Andern uns verſetzt und ihn verſtanden haben.

Das Verſtändniß Anderer hängt zunächſt davon ab, daß wir uns derſelben Bildungselemente bemeiſtern können, welche ſie zur Mittheilung bringen. Den Sinn eines Andern werde ich nur verſtehen können, wenn ich denſelben Gedanken habe. Gedanken, die über den Grad meiner Faſſungskraft hinausgehn, kann ich in einer blinden Verehrung anſtaunen, aber nicht verſtehn; eine Ahnung kann ich haben, daß ein Anderer mehr weiß, als ich, aber wiſſen kann ich es nicht. Der Grad meiner Einſicht iſt der Grad meines Urtheils über Andere. Mein Urtheil über ſie hängt von meiner Selbſterkenntniß ab. Wenn ich die Richtigkeit ihrer Gedanken lobe, behaupte ich, daß ich ſelbſt ſie richtig gefunden habe. Bei wiſſenſchaftlichen Gedanken kann hierüber kein Zweifel ſein. Der Entdecker ſteht in ihnen nicht höher als der Schüler, welcher die Entdeckung prüft und ſich aneignet; dieſer kann nur die praktiſche Kraft ſeines Meiſters bewundern, welche durch mannigfaltige Hinderniſſe die Bahn brach; er kann zweifeln, ob er dieſelbe Kraft gehabt haben würde den Weg zu ebnen, auf welchem jener zu ſeiner Einſicht gelangt iſt; aber daran kann er nicht zweifeln, daß er dieſelbe Einſicht hat. Der Unterſchied trifft nur die Verſchiedenheit der Wege, der Verbindung unter den Gedan-

ken, durch welche das Ergebniß gewonnen wurde. Auf dieſen Unterſchied kommt es aber in den rein wiſſenſchaftlichen Verknüpfungen nicht an; denn ſie ſollen in allgemeingültiger Ordnung ſich herſtellen, in einer Weiſe alſo, welche ein jeder in derſelben Folge ſich aneignen kann. Wenn die allgemeingültige Ordnung der wiſſenſchaftlichen Gedanken in einem Kreiſe der Ueberlieferung einmal hergeſtellt, zum Gemeingut geworden iſt, dann iſt es jedem leicht deſſelben Gedankenganges ſich zu bemeiſtern. Verwickelter ſind die Lehren der Ueberlieferung, wo es ſich weniger um Wiſſenſchaft, mehr um das praktiſche Wollen und Können, um die Kunſt handelt ſeine Perſönlichkeit, die Eigenthümlichkeit ſeines Gedankenganges in der Mittheilung geltend zu machen. Da hat jedes Wort ſeine gewählte Stelle; ſie ergiebt ſich nicht wie in der nothwendigen Folgerung einer Rechnung, welche in einer gleichſam mechaniſchen Fertigkeit ſich abwickelt, in welcher kein Zeichen über ſeine Bedeutung in Zweifel läßt; vielmehr jedes Wort für ſich iſt zweideutig, geeignet den Gedanken zu verbergen; um den Sinn zu verſtehen müſſen wir erſt fragen, warum es an dieſer Stelle gewählt worden. An dieſer Art der Mittheilung zeigt ſich erſt in ihrem ganzen Umfange die Nothwendigkeit im Verſtändniſſe Anderer zur Erkenntniß der Elemente ihrer Lebensäußerungen die Erkenntniß ihrer eigenthümlichen Verknüpfung hinzuzufügen. Dieſe Nothwendigkeit erſtreckt ſich über alles, was zur Mittheilung kommt; denn auch die wiſſenſchaftliche Mittheilung zeigt ſich als ein Element eines größeren Gedankenkreiſes; im Sinn des Mittheilenden muß ſie gefaßt werden. Bei jeder Aeußerung haben wir uns zu fragen, was für ein Wille ihr zu Grunde liegt. Die Schwierigkeit des Verſtändniſſes iſt erſt überwunden, wenn man weiß, was der Redende ſagen will. Dies wird man aber nicht aus einzelnen Worten, ſondern nur aus der Ueberlegung ſeiner Perſönlichkeit entnehmen können. Das ganze Gewicht dieſer Schwierigkeit haben die gefühlt, welche meinten, man könnte niemanden in ſein Gewiſſen ſehen, welche warnten, über niemanden zu richten. Wir werden dieſe Warnungen nicht überhören dürfen; aber unſere Urtheile über Andere werden durch ſie nicht abgeſchnitten; ſie empfehlen nur Vorſicht, beſonders in der Beſchuldigung, weil dieſe gefährlich iſt, indem ſie vorausſetzt, daß man nicht den richtigen Grund, das Vernünftige, ſondern nur das Verkehrte und Vernunftwidrige in den Aeußerungen des Andern gefunden hat. Wo wir dieſelben vernünftigen Beweggründe, welche uns leiten, bei Andern angezeigt finden, da dürfen wir wohl vertrauen, daß ſie wahrhaft in ihnen vorhanden ſind; aber es iſt doch nur ein Vertrauen, geſtützt auf die Ueberzeugung von der allgemeinen Macht der Vernunft, was uns hierin leitet; es weiter zu befeſtigen dazu muß

uns dienen, daß wir dieſelben Beweggründe durch die übrigen Lebensäußerungen derſelben Perſonen in wachſender Entwicklung hindurchgehend finden. In dem Verlauf derſelben werden wir aber auch nicht unbemerkt laſſen können, daß ſie andere Anknüpfungspunkte haben bei ihnen, als bei uns, und hierin liegt nun der eigentliche Kern für die Verſtändigung. Der eigenthümliche Verlauf des Lebens bringt in einer jeden Perſon andere Weiſen der Verknüpfung ihrer Erfahrungen, ihrer Gedanken, ihrer Entſchlüſſe hervor; darauf beruht das Geheimniß ihres Charakters, ihres Weſens. Man hat dieſe Seite der Entwicklung ihres Bewußtſeins mit dem Namen des Gefühls bezeichnet, worunter nicht allein das Gefühl der Luſt und Unluſt in ſinnlicher Empfänglichkeit, ſondern auch das Gefühl in freithätigen Entwicklungen des Herzens oder des Gemüths verſtanden werden ſollte, alſo im Allgemeinen das eigenthümliche Bewußtſein des Angenehmen und des Unangenehmen, in welchem ſich unſer perſönliches Wohl oder Weh ausſpricht. Man kann den Namen unpaſſend finden, weil er eins der niedrigſten Werke unſerer Sinnlichkeit auf höhere Entwicklungen unſeres Lebens überträgt, aber was durch ihn bezeichnet werden ſoll, müſſen wir anerkennen. Das eigenthümliche Bewußtſein unſeres Wohls und Wehs müſſen wir unterſcheiden von dem allgemeingültigen Bewußtſein unſerer Gedanken in derſelben Weiſe, in welcher wir unſere Perſönlichkeit von unſerer allgemeinen Art und Gattung zu unterſcheiden haben; beide ſind in uns und müſſen ſich in unſerm Bewußtſein ausdrücken. Nicht allein auf ſinnliche Luſt und Unluſt aber erſtreckt ſich das eigenthümliche Bewußtſein, ſondern auch die Entwicklungen der Freithätigkeit rufen es wach zu Billigung oder Mißbilligung in Luſt und Unluſt, ohne daß wir dies der Erkenntniß des Verſtandes zurechnen könnten. Denn obgleich dieſe dabei nicht fehlen kann, weil allgemeingültiges und eigenthümliches Bewußtſein wie Allgemeines der Art und Gattung und Perſönliches nicht von einander ſich trennen laſſen, ſo müſſen wir doch die Luſt und Unluſt, welche wir perſönlich fühlen über Gutes und Böſes, von dem Urtheil unſeres Verſtandes über ſie unterſcheiden, weil wir dieſes wohl, aber nicht jene ausſprechen und auf andere übertragen können. Wenn ich meinen Schmerz, meine Trauer, meine Luſt und Freude Andern auszudrücken unternehme, ſo weiß ich wohl, daß alle Mittel vergeblich ſein würden ſie ihnen mitzutheilen; nur Mitleiden und Mitfreude kann ich in ihnen erwecken, welche weit davon entfernt ſind der Mittheilung der Gedanken zu gleichen, durch welche ein Gedanke in dem Andern erweckt wird, ganz wie er in dem Erſten war. Daher hat es die menſchliche Sprache nicht unternommen gleichbedeutende Zeichen für die Gefühle der Luſt und des Schmerzes aufzuſuchen, wie für Vorſtel-

lungen und Gedanken, ſondern nur Andeutungen giebt ſie dafür und die Interjectionen, welche zu ihnen beſtimmt ſind, ſtehen als eingeſchaltete Naturlaute in unſerer Rede zur Bekräftigung des Satzes, daß allgemeingültiges und eigenthümliches Bewußtſein nicht von einander ſich trennen laſſen. Den Gedanken, welcher meine Luſt und meine Unluſt begleitet, kann ich Andern ausſprechen, meine Luſt und meine Unluſt wird dadurch nicht übertragen; die Andern nehmen nur jenen Gedanken in ſich auf und verarbeiten ihn nach ihrer eigenthümlichen Weiſe in die Verknüpfungen ihres Bewußtſeins. So müſſen wir etwas Unübertragbares, Unausſprechliches, ein myſtiſches Geheimniß in der Seele eines jeden Menſchen zugeſtehn. Doch werden wir uns dabei fern halten können von den Verlockungen des Myſticismus, wenn wir darauf achten, worin dies Geheimniß beſteht und wie es dem Verſtändniß zugänglich gemacht werden kann, jetzt zwar nicht vollſtändig, aber doch im letzten Zweck. Die Stimmungen unſeres Gemüths in Luſt und Unluſt gehn uns hervor aus dem Einklang oder Mißklang der Elemente unſeres Lebens; wenn die gegenwärtige Entwicklung leiſtet, was die vergangene Entwicklung hoffen ließ, fühlen wir Luſt, im Gegentheil Unluſt; daher kann daſſelbe Element beide entgegengeſetzte Arten des Gefühls hervorrufen, je nachdem es im Verhältniß zu den Fortſchritten des Lebens ſteht. In unſerm Bewußtſein ſondern ſich die Elemente nicht von einander ab; das eine wirft ſeinen Reflex auf das andere; der grelle Abſtich des einen gegen das andere, wie die Monotonie unter ihnen mißfällt, Mannigfaltigkeit in Harmonie unter ihnen gefällt. Daher iſt der Unterſchied zwiſchen Angenehmem und Unangenehmem durchaus ſubjectiv, wie man ſich auszudrücken pflegt, d. h. perſönlich, vom individuellen Gange der Entwicklung abhängig; daſſelbe iſt an der einen Stelle unangenehm, an der andern angenehm, je nachdem es an ſeiner Stelle paßt oder nicht paßt. Schlechthin häßlich iſt nichts. Sinnlich unangenehm iſt, was den ſinnlichen Verlauf des Lebens hemmt ohne die Auflöſung der Hemmung zu verſprechen. Sittlich unangenehm iſt die Störung der Entſchlüſſe in ihrem geſetzmäßigen Fortſchritt. Von dem Ausgangspunkte hängt hiernach die Stimmung des Gefühls ab, mit welcher ein jedes neue Element des Lebens aufgenommen wird. Weil er für jeden ein anderer iſt, hat ein jeder eine andere Gefühlsweiſe. Die Kunſt die Gefühlsweiſen auszutauſchen kann daher nur darauf beruhn, daß man dieſelben Reihen der Entwicklung in Verſchiedenen herzuſtellen weiß. Dies gelingt uns nicht durch Interjectionen, unmittelbar, ſondern nur in mittelbarer Weiſe kann es geſchehen, daß wir den immer wachen Antheil der Vernunft am gemeinſamen Guten feſſeln und in denſelben Gang des fortſchreitenden Lebens

ziehen, welcher uns unserer Stimmung nach als wünschenswerth erscheint. Ist ein solcher gemeinschaftlicher Ausgangspunkt gefunden und anschaulich dargelegt, dann können wir die Aufmerksamkeit weiter leiten und fortreißen in ähnliche Bahnen des Gefühls, wie es in uns ursprünglich sich gestaltet hatte. Die Kunst des Dichters, des Künstlers die Aufmerksamkeit zu fesseln und fortzuziehn im die Gefühle seines Gemüths, die von ihr Ergriffenen gleichsam außer sich zu versetzen, zeigt uns in dem größten Maßstabe diese Fertigkeit des Menschen seine Eigenthümlichkeit mitzutheilen. Sie beweist, daß der Charakter des Individuums kein undurchdringliches Geheimniß ist, aber auch daß es der feinsten Künste bedarf um ihn dem Verständnisse zu öffnen. An seinen eigenthümlichen Erfahrungen, in seinen eigenen freien Entschlüssen reift ein jeder Charakter; in seinen Entschlüssen will er seine Zukunft begründen, ist er sich selbst ein Räthsel; nur lichte Blicke eröffnen sich ihm, welche seine Erfahrungen, seine gewonnenen Fertigkeiten, sein eigenstes und liebstes Eigenthum, ihn überschauen, ihn dieses Besitzes in neuer Verwendung sich versichern lassen; alles das in seinen Worten auszusprechen ist die Aufgabe dessen, welcher seinen Charakter offen darlegen will. Er kann dargelegt werden, aber vollständig nur unter den günstigsten Bedingungen, wie sie die Mitte des Lebens niemals bringt; er kann verstanden werden, aber nur wenn man den ganzen Verlauf des eigenthümlichen Lebens vollständig übersehen könnte. Wir haben es in dem Verständnisse der Erscheinung mit einem Ideale zu thun; der besondere Theil dieser Aufgabe, welcher in der Verständigung mit andern Menschen uns vorliegt, wird sich nicht abgesondert von den andern Theilen lösen lassen; er wird die ideale Natur des Ganzen, zu welcher er gehört, nicht verleugnen können.

76. Es ist doch nur ein kleiner Kreis der Subjecte, in welchem wir von unserer Selbsterkenntniß aus mit Andern uns verständigen können, der Kreis der Menschen. Nur bei ihnen finden wir die deutlichen Zeichen einer Entwicklung, welche wir ihnen zurechnen können in wahren Urtheilen über ihre freien Thaten, welche wir verstehen können, weil wir derselben Entwicklung mächtig sind und sie nach Analogie mit uns beurtheilen können. In der Erkenntniß ihrer freien Thaten bilden wir uns den Begriff ihres Charakters aus. Ihren Begriff finden wir dem unsern ähnlich. Ihr Charakter wird von denselben Beweggründen getragen, welche wir in uns walten sehen; denn sie verfolgen denselben Zweck der Vernunft

alles, was im Vermögen der Dinge liegt, zur Wirklichkeit zu bringen und dadurch der Erkenntniß zu öffnen. Nur von verſchiedenen Standpunkten aus arbeiten ſie an dieſem Gemeingut einer allgemeinen Offenbarung des Verborgenen. Ihr Standpunkt iſt ihnen gegeben von dem allgemeinen Naturproceß, in welchem ſie als empfindende Weſen auftreten, ein jedes dieſer Subjecte von andern Empfindungen ausgehend und durch eine andere Reihe von Erfahrungen geleitet, aber alle durch die urſachliche Verbindung an daſſelbe Geſetz der Gemeinſchaft gebunden. Wir ſehen ſie alſo abhängig von einer großen Allgemeinheit, in welcher ſie ihrem Begriffe nach eine beſtimmte Stelle haben (64), welche aber die gewöhnliche Denkweiſe ganz unbeſtimmt läßt, wir ſehen ſie auch durch den beſchränkten Kreis ihrer Verſtändigung abhängig von einer kleinern Allgemeinheit, von der menſchlichen Art, in welcher die Mittheilung der Gedanken eine innigere Gemeinſchaft ſchließt. Mit den übrigen Menſchen finden ſie ſich in einer logiſchen Verwandtſchaft, welche ihr praktiſches und ihr theoretiſches Leben umfaßt. Es ſondert ſich dadurch eine beſondere Art der Dinge von der großen Allgemeinheit der Dinge ab, welche wir vorausſetzen müſſen, weil wir nicht alle Erſcheinungen auf den Grund der menſchlichen Art zurückführen können. Hierdurch iſt der Weg gebrochen zu der Annahme, daß die große Allgemeinheit, welcher wir durch die Macht des Naturproceſſes angehören, in kleinere Kreiſe von Arten und Gattungen ſich zerlegt, welche doch alle durch die größte Allgemeinheit der Welt zuſammengehalten werden. Zwar nur eine von dieſen Arten kennen wir ſo genau, daß wir in das Innere ihrer einzelnen Subjecte uns verſetzen können, die Menſchenart; aber die allgemeine Denkweiſe zweifelt nicht daran, daß andere Arten und Gattungen ſich unterſcheiden laſſen und in derſelben Weiſe, wie die Menſchen nach logiſcher Verwandtſchaft von den übrigen Dingen ſich ausſcheiden. Wie ſie die Selbſterkenntniß des Ich zur Analogie gebraucht um andere Menſchen zu erkennen, ſo denkt ſie nach Analogie der Menſchenart ſich auch andere Arten der Dinge. Sie dehnt dies analoge Verfahren noch weiter aus, indem ſie unter der Menſchenart und einigen Arten

der Dinge eine größere logiſche Verwandtſchaft findet, als unter jener und andern Arten der Dinge, daher mehrere Arten zu Gattungen verbindet und von andern Gattungen abſondert. Schnell iſt ſie nun dazu bereit ein Netz der Claſſification über alle ihr bekannte Dinge zu legen und ſyſtematiſch die kleineren, mehr beſondern Begriffskreiſe den größern und allgemeinern unterzuordnen. Die wiſſenſchaftliche Unterſuchung wird oft Veranlaſſung finden ihr voreiliges Verfahren hierin zu rügen, ihr Fehler in der Claſſification nachzuweiſen; aber im Allgemeinen kann ſie das Verfahren doch nicht mißbilligen. Denn das Geſetz der Begriffsbildung ſteht dafür ein, daß die beſondern Dinge durch das Allgemeine erklärt werden ſollen, und die Beſchränktheit unſerer wiſſenſchaftlichen Mittheilung auf die Gemeinſchaft unter den Menſchen können wir nicht als eine willkürliche Annahme tadeln; ſie trifft uns in unſerer Wiſſenſchaft nicht weniger, als in unſerm praktiſchen Leben, ſo daß dadurch auch die Nothwendigkeit feſtſteht das Allgemeine in kleinere Begriffskreiſe einzutheilen. Mag es nun auch geſchehen, daß wir mit fortſchreitender Erkenntniß unſere Eintheilung der Dinge oft zu ändern veranlaßt werden, die Forderungen unſerer Vernunft ſtützen doch unſer allgemeines Verfahren in der Claſſification. Sie iſt uns geboten, weil wir durch ſie allein Unterſcheidung und Verbindung in unſere Gedankenreihen bringen und ſo die Ordnung in unſerm Denken herſtellen können, ohne welche der Fortſchritt in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung nicht geſichert ſein würde.

Das Geſetz der Analogie leitet uns in allem Denken anderer Dinge, weil wir nichts erkennen können, was wir nicht in uns erkannt haben. Nur eine Subſtanz kennen wir unmittelbar in ihrem Innern, unſer Ich; allen andern Subſtanzen aber müſſen wir ein Inneres beilegen, weil ſie ohne ſolches nur Erſcheinungen für ein Anderes ſein würden; da wir ſie nur aus ihren Aeußerungen kennen lernen, müſſen wir ſie nach unſerm Innern beurtheilen. Wir ſchreiben allen Dingen Selbſterhaltungen zu; den Act der Selbſterhaltung haben wir nur in uns kennen gelernt; wir übertragen ihn auf andere Dinge. Er iſt der niedrigſte Act des Daſeins; er bezeichnet nur ſeinen Beginn; er würde uns ganz verſchloſſen bleiben, wenn er nicht dem Fortſchritte zu Grunde läge,

in welchem das Leben uns eröffnet, was in unſerm Weſen liegt; ein ſolches Leben haben wir nun auch allen Dingen beizulegen, welche wir als ſelbſtändige Gründe der Erſcheinung zu erkennen im Stande ſind. Wo wir es nicht angezeigt finden, da müſſen wir darüber in Zweifel bleiben, ob uns hier Dinge vorliegen, welche ein ſelbſtändiges, ſubſtantielles Sein in Anſpruch zu nehmen haben, oder nur Erſcheinungen, Producte der Wechſelwirkung und ihrer allgemeinen Geſetze, welche den Schein eines bleibenden Weſens an ſich tragen mögen, in Wahrheit aber nur vergänglich ſind und auf tiefer liegende, verborgene Subjecte zurückgeführt werden müſſen. Die wahren Subſtanzen offenbaren ſich uns nur in ihrem Leben; ihr Leben aber müſſen wir nach Analogie mit unſerm Leben aus ſeinen Aeußerungen erkennen. Das Leben der Dinge erkennen wir aus den Zeichen ihrer fortſchreitenden Entwicklung; nicht jedes Leben aber iſt uns in ſeinen Beweggründen erkennbar. An vielen lebendigen Dingen können wir wohl ein Wachsthum ihrer Aeußerungen, einen Fortſchritt in der Leichtigkeit und Fertigkeit ihrer Lebensthätigkeiten gewahr werden; aber der Sinn ihrer Begehrungen bleibt uns doch verſchloſſen, weil ihre Lebensweiſe zu wenig Analogie mit der unſrigen zeigt, ihre Zwecke oder Beweggründe zu wenig mit den unſrigen zuſammenfallen. Je größer alſo die Analogie des Lebens anderer Dinge mit unſerm Leben iſt, um ſo beſſer iſt das Weſen der Dinge uns erkennbar. Die Dinge müſſen ſich in einander hineinleben, um ſich erkennen zu lernen. Von dem Grade der Analogie hängt der Grad ihrer Erkennbarkeit ab. In ſkeptiſchem Sinne kann man dieſes Geſetz zur Beſtreitung der objectiven Wahrheit unſerer Erkenntniß gebrauchen. Der Menſch und zwar jeder beſondere Menſch erkennt alles nur nach der Aehnlichkeit mit ſich. Von ſeinem Standpunkte ausgehend muß er alles mit ſich vergleichen und nur wo er Gleiches findet mit ſich, kann er etwas erkennen. In ſeiner Erkenntniß ſpiegelt ſich die Welt nicht weiter ab, als er ſie zu faſſen vermag; nur die menſchliche, oder vielmehr nur ſeine perſönliche Wahrheit iſt er im Stande in der übrigen Welt wiederzufinden. Nichts iſt wahrer als dies, aber nichts iſt auch weniger zu Gunſten des Skepticismus. Die Sicherheit unſerer Erkenntniſſe hat ihren wahren Grund darin, daß wir in uns die Vernunft und ihre wahren Beweggründe zu finden und daß wir ſie alsdann von uns aus zu übertragen wiſſen auf die übrigen Gegenſtände der Welt. Die Wahrheit verliert nicht an ihrem allgemeinen Werth dadurch, daß ſie zuerſt in dem kleinen Kreiſe unſeres perſönlichen Lebens ſich uns beglaubigt. Obgleich die Vernunft ſich perſönlich in uns beglaubigt, ihr Licht zuerſt unſern Verſtand erleuchtet, haben ihre Ausſprüche doch ſogleich allgemeine

Gültigkeit. Was für unſere Vernunft als allgemeine Wahrheit für das Sein und Leben der Subſtanz gilt, muß alle Vernunft anerkennen. Das Verfahren der Analogie iſt nicht trügeriſch, wie man geſagt hat; es hat ſeinen ſichern Grund darin, daß alle Dinge nach demſelben Maßſtabe der Vernunft gemeſſen, nach denſelben Grundſätzen beurtheilt werden müſſen, weil die Vernunft dieſe Grundſätze fordert zur Erklärung der Erſcheinung. Trügeriſch wird die Analogie nur durch falſche Anwendung, wie jedes Verfahren. Falſch aber wird ſie angewendet, wenn man die Aehnlichkeit der Dinge in Zufälligkeiten der Erſcheinung ſucht und nicht beachtet, daß die charakteriſtiſche Verſchiedenheit der Dinge, von verſchiedenen Anknüpfungspunkten für die Erfahrung ausgehend, auch eine verſchiedene Durchführung der Analogie durch die Mittel der Beobachtung fordert.

77. Unſer Verſtändniß jedoch der weiten Welt, welche uns umgiebt, reicht nicht dazu aus ein Syſtem der Dinge herzuſtellen nach der logiſchen Verwandtſchaft, welche wir unter ihnen vorausſetzen müſſen. An unſere Erfahrung knüpft ſich der Fortſchritt unſeres eigenthümlichen Lebens an; von ihr können wir auch die Entwicklung unſerer Wiſſenſchaft nicht unabhängig machen; ſie weiſt uns dann in eine unbeſtimmte Weite unſerer Gedanken. In ihr finden wir Unzähliges angezeigt, was unſere Aufmerkſamkeit fordert, ohne uns ein Verſtändniß ſeiner Beweggründe zu geſtatten, ohne in die Claſſification der ſelbſtändigen Dinge einzugehn, welche wir als die wahren Gründe der Erſcheinungen anſehn müſſen. Alles dies haben wir doch für unſere weitere Forſchung zu bewahren und müſſen es daher in die Ordnung der Vorſtellungen bringen, welche wie ein noch unbenutzter Schatz des Gedächtniſſes unſerm Verſtande dienen ſoll. Hieraus geht eine Theilung unſerer wiſſenſchaftlichen Geſchäfte hervor. Es ſtellen ſich einander entgegen die Claſſification der allgemeinen Begriffe, welche die Arten und Gattungen der ſelbſtändigen Dinge uns darſtellen ſollen, und die allgemeinen Vorſtellungen, welche nur die Erſcheinungen für das Gedächtniß ſammeln. Jene beabſichtigen die Elemente der Erſcheinungen zu verbinden, wie ſie durch das Weſen der Dinge nach ihrer logiſchen Verwandt-

ſchaft zuſammmengefaßt werden. Eine im Grunde der Dinge liegende Vereinigung dieſer Elemente ſoll durch jene Begriffe dargeſtellt werden; in ihrer weſentlichen Bedeutung ſind ſie mit einander verwachſen; wir nennen daher die Erkenntniſſe, welche ſie gewähren, concrete Begriffe. Nicht allein die individuellen Begriffe zeigen uns Verbindungen, in welchen die beſondern Lebensacte zuſammengewachſen ſind in der Verfolgung eines und deſſelben Zweckes, in der Entwicklung ein und derſelben Kraft, ſondern auch in den Arten ſind die Individuen, in den Gattungen ſind die Arten mit einander verwachſen zu einem gemeinſchaftlichen Werke, welches in der Entwicklung des Lebens ſich bereitet. Von dieſen concreten Begriffen ſtehen aber die allgemeinen Vorſtellungen weit ab, welche nur Sammlungen ähnlicher Erſcheinungen bezwecken. Indem wir ſie bilden, beabſichtigen wir nicht einen gemeinſchaftlichen Grund ihres Zuſammenhangs aufzudecken; wenn wir ihre Aehnlichkeit bemerken, ſo wollen wir damit nicht ablehnen, daß ſie in concreten Dingen, ihren Arten und Gattungen verſchiedene Gründe haben; wir bemerken ſie nur zu künftiger Erforſchung dieſer Gründe. Wir abſtrahiren dabei von den Unähnlichkeiten ihrer beſondern Erſcheinung und nennen daher das allgemeine Bild, in welchem ſie ſich uns darſtellen, eine abſtracte Vorſtellung. Von dieſen beiden Claſſen unſeres Gedankenvorrathes haben wir noch eine dritte zu unterſcheiden, welche zur Herſtellung beider nach richtiger Ordnung uns dienen ſoll und daher das Anſehn einer geſetzgebenden Rolle in der Bildung unſerer concreten Begriffe und unſerer abſtracten Vorſtellungen behauptet. Die allgemeinen Begriffe und Grundſätze, welche wir geltend machen müſſen um nach den Zwecken unſerer theoretiſchen Vernunft Ordnung ſowohl in die Claſſification der concreten Weſen als in die Vorſtellungen des Quantitativen und Qualitativen zu bringen, ſind weder aus der Uebung unſeres Verſtandes im Beſondern noch aus der Bildung unſerer ſinnlichen Vorſtellungen hervorgegangen, ſondern in beiden nur veranſchaulicht worden, weil ſie beide beherſchen. Wir können ſie mit dem Namen der formalen Gedanken bezeichnen, weil ſie alle darauf ausgehn dem Stoff unſeres Denkens die rechte Form,

einen ſichern Zuſammenhang, ohne Widerſpruch, zu folgerichtiger Uebereinſtimmung zu geben. Dieſe drei Beſtandtheile unſeres Denkens ordnet nun ein jeder, ſoviel er kann, zunächſt für ſich nach dem Maße ſeiner Erfahrung und ſeines Verſtandes, um mit ſich ſelbſt einig zu werden, in ſeiner Selbſterkenntniß ſichern Fuß für die Erkenntniß der Außenwelt zu faſſen. Aber das Verſtändniß Anderer kann er auch nicht aufgeben. Niemand kann ſich verbergen, wie ſehr die Erweiterung ſeines Geſichtskreiſes von der Mittheilung Anderer über ihre Erfahrungen und von der Ueberlieferung der von ihnen verarbeiteten Gedanken abhängig iſt. Wo möglich in gleichem Grade ſoll er ihnen zurückgeben, was er von ihnen empfängt. Daher bildet ſich auch der wiſſenſchaftliche Zuſammenhang unſerer Gedanken und Vorſtellungen in der Abſicht aus die allgemeine Ueberlieferung der Wiſſenſchaft unter den Menſchen in Ordnung zu halten. Hiervon zeugt die Sorgfalt, welche wir auf die Ausbildung des wiſſenſchaftlichen Sprachgebrauchs verwenden. Für Maß und Gewicht, für die qualitativen Unterſchiede der Erſcheinungen, für die Claſſification der Arten und Gattungen, für die allgemeinen Begriffe und Grundſätze unſeres Verſtandes ſuchen wir gleiche, feſte Bezeichnungen, eine allgemein verſtändliche wiſſenſchaftliche Sprache möchten wir herſtellen. Die Wiſſenſchaft ſoll als Gemeingut der Vernunft behandelt werden. Hierin ſpricht ſich der Wille der theoretiſchen Vernunft aus. Aber bei alledem dürfen wir nicht vergeſſen, daß wir menſchliche Vorſtellungen ordnen, daß wir die Mittheilung unter den Menſchen bezwecken, daß unſere Verſtändigung uns nur im Kreiſe der Menſchen gelingt und mit den praktiſchen Beſtrebungen des menſchlichen Lebens und ſeinen Bedürfniſſen zuſammenhängt. Wir werden unſere Wiſſenſchaft als ein Mittel betrachten dürfen uns mit uns und andern Menſchen zu verſtändigen. Sie iſt nicht das einzige Mittel hierzu; auch die Mittheilung der Meinungen dient demſelben Zwecke. In dieſen Mitteln verwirklicht ſich ein Zweck; denn die Verſtändigung jedes Dinges mit allen Dingen würde die Offenbarung alles Verborgenen herbeiführen; in unſerer

Wiſſenſchaft aber wird ſie nur in einem kleinen Kreiſe erreicht; wir bleiben in ihr auf die Verſtändigung unter den Menſchen beſchränkt.

Wenn man unſerer Wiſſenſchaft den Vorwurf gemacht hat, daß ſie menſchliche Wiſſenſchaft bleibe, ſo iſt dies weit davon entfernt ihre allgemeingültige Bedeutung anzutaſten. Sie gilt für immer, weil ſie einen Theil der wahrhaft beſtehenden Dinge offen legt. Aber nicht von allen ihren Theilen kann ſie behaupten, daß ſie dieſen Zweck unmittelbar treffen. Für eine Verſtändigung unter den Menſchen ſind Mittel nöthig, welche nur eine vorübergehende Bedeutung haben, nur dem gegenwärtigen Standpunkte der Ueberlieferung dienen ſollen. Daher ſcheiden wir vieles Veraltete von unſerer Wiſſenſchaft aus und jede dieſer Ausſcheidungen befreit uns von einer Laſt der Gelehrſamkeit. Dieſe Ausſcheidungen treffen am meiſten die abſtracten Vorſtellungen, welche nur als Mittel betrachtet werden können zur Erkenntniß der wahren Gründe der Erſcheinungen; ungenaue Meſſungen, unbeholfene Mittel für die Berechnung, für die Vergleichung der Erſcheinungen werden bei Seite gelegt, nachdem leichtere und genauere Weiſen der Beſtimmung gefunden worden ſind; ihre Kenntniß hat nur noch einen Werth für die Beurtheilung vergangener Zeiten und Menſchen. Aber auch die Claſſification der concreten Begriffe iſt ſehr ſchwankend. Man hat ſie gegen den Vorwurf zu vertheidigen, daß ſie nur auf Fictionen unſeres Verſtandes beruhn und unſere allgemeinen Art- und Gattungsbegriffe nichts als willkürliche Namen wären, Erfindungen der Sprache. Wir haben zwar die Wahrheit des Allgemeinen gegen die Anfechtungen des Nominalismus vertheidigt, indem wir das Allgemeine in den Individuen ſelbſt und in dem Bande für ihre urſachliche Verbindung nachwieſen (61 Anm. 1); aber dadurch ſind die Einwendungen des letztern gegen die mittlern Allgemeinheiten der Arten und Gattungen, welche zwiſchen den Individuen und dem Allgemeinſten ſtehen, noch nicht zurückgewieſen. In dieſen mittlern Gebieten können wir das Schwankende unſerer Claſſificationen nicht verkennen. Sie ſehen ſich genöthigt an Beſchreibungen ſich zu halten, anſtatt Definitionen zu geben; äußerliche Merkmale treten an die Stelle der ſpecifiſchen und generiſchen Unterſchiede. Dies iſt das deutliche Zeichen, daß ſie der ſinnlichen Vorſtellungen ſich nicht entſchlagen können und der ſtrengen Forderung der Begriffsbildung nicht entſprechen. Die ſinnlichen Vorſtellungen weiſen uns auf die menſchliche Sinnlichkeit und Ueberlieferung hin; wir können es überdies nicht verkennen, daß wir vom menſchlichen Standpunkte aus im Leben der

irdiſchen Dinge uns zurecht zu finden ſuchen, indem wir das Netz der Arten und Gattungen über die Gegenſtände unſerer Beobachtung legen. Unter dieſen Ueberlegungen wird es uns nicht befremden können, wenn wir einen weit verbreiteten Zweifel gegen die Richtigkeit der Eintheilungen in der beſchreibenden Naturgeſchichte um ſich greifen ſehn. Wir können ihre Beſchreibungen, ihre Eintheilung der Natur, ihre Syſteme nicht entbehren; aber es frägt ſich, ob alle ihre Bemühungen nicht doch nur dazu vorhanden ſind uns vorläufige Haltpunkte für unſere gegenwärtige Beobachtung und den Standpunkt unſerer jetzigen Ueberlieferung abzugeben. Wie viele Syſteme der Natur ſind ſchon jetzt veraltet. Dennoch können wir es nicht aufgeben dem allgemeinen Beſtreben mittlere Begriffskreiſe zwiſchen den Individuen und dem Allgemeinſten der Welt zu finden eine bleibendere Bedeutung als nur für die augenblickliche Verſtändigung beizulegen. Die abſtracten Beſtimmungen haften nur am Concreten. Wenn es kein ſelbſtändiges Ding gäbe, ſo würden alle unſere Ausſagen vom Nichts handeln. Der allgemeinen Wahrheit läßt ſich keine Erſcheinung aufbürden (61 Anm. 1). Auch das Individuum für ſich genommen iſt keiner Erſcheinung zugänglich (ebend.). Nicht vom Allgemeinſten aber kann das Individuum ſeine beſondere Stelle in der Welt empfangen; denn das Allgemeinſte entſcheidet über alle Dinge in gleicher Weiſe. Wir müſſen alſo beſondere Gründe des Seins für die Individuen annehmen. Dieſe Gründe liegen aber auch nicht in jedem Individuum für ſich genommen; denn kein Individuum beſtimmt nur durch ſeine freie That über ſeine Stellung zur Welt, über das allgemeine Geſetz ſeines Lebens und die nähern und entfernteren Beziehungen ſeiner Verwandtſchaft zu andern Individuen; dieſe hängen von ſeiner Art und Gattung ab und daher können wir auch die Geſetze ſeiner Art und Gattung weder im Sein noch im Denken für willkürliche Beſtimmungen halten, welche wir nur für unſere menſchliche Ueberlieferung zeitweilig durchzuführen hätten. Die Individuen ſind mit ihrer Art und Gattung zuſammengewachſen und wenn es uns gelingen ſollte ihre logiſche und natürliche Verwandtſchaft unter einander nicht nach einem künſtlichen, ſondern nach dem in ihrem Weſen liegenden Syſteme zu entdecken, ſo würden wir dadurch eine der wirkſamſten Handhaben für die Erklärung der Erſcheinungen gewonnen haben. Die Macht, welche ihre Art über ſie ausübt, läßt ſich nicht verkennen; wir müſſen in unſerm praktiſchen Leben jedes Ding nach ſeiner Art behandeln und können von ihm nur die Wirkungen ſeiner Art erwarten. Art läßt nicht von Art. Unſere Wiſſenſchaft kann ebenſo wenig wie unſere praktiſche Denkweiſe von der Art laſſen; wenn ſie als menſchliche

Wiſſenſchaft behandelt wird, ſetzt ſie die menſchliche Art als ihren Träger voraus. Die Geſchichte unſerer menſchlichen Bildung, mit allen unſeren Vorſtellungen und Gedanken verwoben, beruht auf derſelben Vorausſetzung. Gewiß iſt es, daß wir in allen unſern wiſſenſchaftlichen Gedanken, welche an die Gemeinſchaft der Menſchen ſich wenden, der Annahme nicht ausweichen können, daß wir unſerm Weſen nach mit den übrigen Menſchen enger zuſammenhängen, als mit allen andern Dingen der ganzen Welt. Von dieſem Standpunkte aus müſſen wir unſern Geſichtskreis zu erweitern ſuchen; dazu fordern uns die allgemeinen Grundſätze der theoretiſchen Vernunft auf. Wenn die Forderung der Vernunft eine allgemeingültige Wiſſenſchaft will, welche nicht allein für die Menſchen iſt, ſo ſchließt ſie die Betreibung dieſer Wiſſenſchaft weder vom menſchlichen, noch vom perſönlichen Standpunkte aus; denn wir haben geſehn, daß die Eigenthümlichkeit des Charakters alle Elemente der Wahrheit ſich aneignen kann (75); nur in einem größeren Maßſtabe wird dieſe Aneignung der menſchlichen Art verſtattet ſein. Auch die Entwicklung der allgemeinen Grundſätze, welche in dem oberſten Princip der Wiſſenſchaft, im Gedanken an das Wiſſen, eingewickelt liegen, wird dadurch gefördert, daß wir auf unſere Gemeinſchaft mit der menſchlichen Art uns ſtützen. Denn erſt in der Mittheilung mit andern Menſchen kommen ſie zu deutlicher Anerkennung. Ihren Grund zwar haben ſie nicht in irgend einer Uebereinkunft unter den Menſchen, ſondern in der intellectuellen Anſchauung unſeres perſönlichen Entſchluſſes bei ihnen zu beharren, weil ſie den richtigen Weg zum Zwecke der theoretiſchen Vernunft zeigen (72 Anm. 2); aber wie unſere praktiſchen Grundſätze erſt in der Uebereinkunft der Menſchen über Sitte und Gebrauch ſich feſtigen, ſo werden auch unſere theoretiſchen Grundſätze erſt zu feſten Entſchlüſſen, indem wir ſie in dem Verkehr mit unſeres Gleichen erproben. Dieſer Kreis grundſätzlicher Gedanken iſt nun ohne Zweifel der ſicherſte Beſtandtheil unſerer Wiſſenſchaft; denn er leitet und ſtützt uns in allen unſeren Unterſcheidungen und Verbindungen, welche wir in der Bildung abſtracter Vorſtellungen und concreter Begriffe vornehmen mögen. Durch die Mittheilung unter den Menſchen werden ſie zwar zur Entſcheidung und zum deutlichen Ausdruck gefördert; aber in ihr haben ſie doch nicht ihren Grund und können daher auch durch den Wechſel der Ueberlieferung nicht betroffen werden. Ebenſo wenig entſpringen ſie aus der Uebung unſeres Verſtandes in der Bildung abſtracter Vorſtellungen und concreter Begriffe. Sie bethätigen ſich ſchon in dieſer Uebung und beweiſen ſich in ihr mächtig, treten dadurch klarer und klarer in unſerm Bewußtſein hervor; aber keine noch ſo lange und noch ſo

bewährte Uebung würde uns beweisen können, daß sie auch künftig unverrückt ihre Gültigkeit behaupten sollten. Davon überzeugt uns nur die Einsicht der Vernunft, daß sie ihrem Zwecke dienen und zur Lösung ihrer allgemeinen Aufgabe ihren Beitrag liefern. Aber auch nur als solche dienende Glieder schließen sie an die andern Bestandtheile unserer Wissenschaft sich an. Sie sind formale Gedanken und wenn nicht der Stoff unserer sinnlichen Vorstellungen und unserer concreten Begriffe eine allgemeingültige Bedeutung hätte, so würden ihre Regeln für die Verbindung und Unterscheidung leer bleiben und keine Anwendung finden, welche unserm Streben nach allgemeingültiger Wissenschaft genügen könnte. Nur in der Wechselbeziehung der drei Gebiete unseres Denkens bildet sich die menschliche Wissenschaft aus; jedes derselben muß an seiner Stelle eingreifen und das Seinige leisten. Die allgemeinen Grundsätze sollen uns die deutliche Anweisung für unser Verfahren geben; die Ordnung der Vorstellungen soll uns den Stoff bereit halten, welcher uns die wahren Dinge und Gründe der Erscheinung offenbart, die Classification der concreten Begriffe soll uns lehren, wie wir jedes Ding und jeden Grund der Erscheinung an seiner rechten Stelle im Allgemeinen zu begreifen haben.

78. Das Geschäft der Wissenschaft geht im Allgemeinen darauf aus ein jedes Element unseres Denkens sicher zu stellen. Dies kann aber nur dadurch geschehn, daß die unsichern Meinungen der gewöhnlichen Denkweise aus den zufälligen Verbindungen, in welchen sie mit praktischen Bestrebungen vermischt auftreten, gezogen und dagegen in einen sichern Zusammenhang gebracht werden. Dieser soll den wissenschaftlichen Schluß vermitteln, welcher von den gewöhnlichen Weisen des Schließens in der Bildung einzelner Urtheile und Begriffe unterschieden werden muß (64 Anm. 2), weil er nicht die Entwicklung einzelner Gedanken, sondern den systematischen Zusammenhang vieler und zuletzt aller unserer Gedanken beabsichtigt. Er beruht auf dem Bestreben den Widerspruch, welcher die Sicherheit unserer Gedanken ansicht, zu vermeiden, in alle Gedankenkreise Uebereinstimmung zu bringen und sie so unter einander zu verketten, daß jeder einzelne für die Richtigkeit aller übrigen einsteht. In dieser Schlußweise kommt nun alles

darauf an, daß ein jedes Element unſeres Denkens ſeine beſondere Stelle in dem allgemeinen Syſteme erhalte, nach dieſer Stelle in ſeiner beſondern Bedeutung unterſchieden werde von jedem andern beſondern Elemente, aber auch an dem Allgemeinen Antheil erhalte, indem es den Zuſammenhang ſeiner Glieder ſchließen hilft, ihm ſich unterordnet und ſeinen beſondern Charakter nur in Gemäßheit des Allgemeinen behauptet, in welchem es ein Glied bildet. Die Unterſcheidung des Beſondern im Allgemeinen und die Verbindung des Beſondern zum Allgemeinen bezweckt die Ordnung des Gedankenſyſtems nach allen Seiten zu feſtzuſtellen. Daher herſcht im wiſſenſchaftlichen Schlußverfahren das Verhältniß zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern. Die Herſtellung des Syſtems iſt ſein Zweck. Sobald es hergeſtellt worden, ſteht es in jedem Augenblick zu Gebrauch, indem man vom Allgemeinen auf jedes Beſondere und von allem Beſondern auf das Allgemeine ſchließen kann. Dieſer Gebrauch bietet keine Schwierigkeiten dar; er fordert nur, daß man nach dem augenblicklichen Bedarf der vorliegenden Frage durch die Erinnerung an die Stelle, welche ein Element unſerer Gedanken im Syſtem einnimmt, ſeiner Bedeutung für das Ganze der Wiſſenſchaft ſich bewußt bleibe. Es iſt alsdann eine Sache des wiſſenſchaftlich geordneten Gedächtniſſes die Mittelbegriffe in der Erinnerung zurückzurufen, durch welche das Allgemeinere auf das Beſondere übertragen, das mehr Beſondere zu einem Schluſſe auf das Allgemeine zuſammengezogen werden kann. Aber um ſo größere Schwierigkeiten hat es das Syſtem unſerer Gedankenelemente herzuſtellen und die Lücken auszufüllen, welche in ihm geblieben ſind in dem fragmentariſchen Verfahren unſerer gewöhnlichen Denkweiſe. Hierzu ruft das allgemeine Geſetz des Schlußverfahrens auf, indem es auf die Erfindung der Mittelglieder dringt, deren Aufſuchung durch die Fragen der Wiſſenſchaft uns geboten wird. Denn von zwei entgegengeſetzten Seiten her dringen wir in die Erkenntniß der Gegenſtände ein und ihr Gegenſatz fordert die Zwiſchenglieder, durch welche ihre Uebereinſtimmung unter einander erkannt werden ſoll. Von

der einen Seite weiſt uns die ſinnliche Empfindung auf das Beſonderſte hin; von der andern Seite fordert das Princip der Wiſſenſchaft die Erkenntniß des Allgemeinſten. Zwiſchen beiden Aeußerſten bewegt ſich unſere wiſſenſchaftliche Forſchung in der Mitte, indem ſie das Beſondere aus dem Allgemeinen und das Allgemeine aus dem Beſondern zu erkennen ſtrebt. Der Unterſuchung zur Herſtellung des Syſtems ſind hierdurch zwei entgegengeſetzte Verfahrungsweiſen vorgeſchrieben, nach der einen Seite zu die Anleitung vom Beſondern zum Allgemeinen (Induction), nach der andern Seite zu die Ableitung des Beſondern vom Allgemeinen (Deduction). In der Verbindung beider Verfahrungsweiſen und in der Ausgleichung ihrer Ergebniſſe wird die Arbeit zu ſuchen ſein, welche wir zur Herſtellung des Syſtems unſerer Erkenntniſſe zu übernehmen haben.

In den logiſchen Unterſuchungen über das Schlußverfahren mußte es die erſte Aufgabe ſein das allgemeine Geſetz feſtzuſtellen, nach welchem das Syſtem unſerer Gedanken zu ordnen ſei. Die Gedanken ſelbſt waren dabei nur in Beziehung auf den Zuſammenhang, d. h. auf ihre Form, in welcher ſie ſich einander anſchließen, zu betrachten. Dieſe Betrachtungsweiſe führte aber den Uebelſtand mit ſich, daß die Elemente des wiſſenſchaftlichen Zuſammenhangs, Begriffe und Urtheile, als fertige Gedanken angeſehn wurden; man abſtrahirte von der Bildung der Urtheile und der Begriffe und glaubte mit ihnen rechnen zu können wie mit bekannten Größen. So iſt es nur, wenn reiche Schätze einer wohlgeordneten Ueberlieferung uns zu Gebote ſtehn. Anders iſt es in der Erfindung, von welcher wir die Fortſchritte in der Wiſſenſchaft zu erwarten haben. Der Erfindung kann das Schlußverfahren nur dienen, indem es auf Lücken in der Begriffsleiter aufmerkſam macht, welche durch noch fehlende Mittelbegriffe ausgefüllt werden ſollen, nicht aber wenn dieſe in dem ſchon fertigen Vorrath der Begriffe aufgeſucht, ſondern wenn ſie gebildet werden, anſchließend an Beobachtung und Verſuch, durch Unterſcheidung und Verbindung der in der Erſcheinung vorgelegten Elemente. Das Schlußverfahren giebt nur eine Aufforderung ab andere Verfahrungsweiſen zu Hülfe zu rufen, durch welche die Lücken in der bisherigen Entwicklung der Erkenntniß zu decken ſind. Wo eine Umſtellung der Begriffe, der Vorſtellungen oder der Worte helfen ſoll, kann man darin nur ein Zeichen

finden, daß ſie nicht richtig gedacht oder verſtanden worden ſind, ſonſt würden ſie in ihrem rechten Verhältniſſe zu einander gedacht worden ſein. In der Ueberlieferung unſerer Gedanken begegnet uns freilich oft, daß uns Gedanken vorgelegt werden, welche erſt in das rechte Verhältniß zu einander geſetzt werden müſſen um ein gutes Verſtändniß zu geben und daß wir um zu dieſem zu gelangen verſchiedene Verhältniſſe verſuchen müſſen und die Kunſt ſolche Verhältniſſe zu erſchöpfen wird der Hermeneutik und Didaktik ein willkommenes Hülfsmittel bieten; aber Lernen und Lehren dürfen nicht verwechſelt werden mit der Bildung der Gedanken, noch mit ihrer Verkettung zum Syſtem, weil jene nur der Ueberlieferung, dieſe der Erfindung dienen. Daß die Ueberlieferung in die Bildung unſerer Gedanken in reichlichſtem Maße eingreift, kann uns nicht davon entbinden zunächſt unſere Verſtändigung mit uns ſelbſt zu ſuchen in der Entwicklung und Ordnung unſerer eigenen Gedanken, weil von dieſen jedes Verſtändniß der Ueberlieferung abhängig iſt. Wenn nun das Syſtem unſerer Gedanken hergeſtellt wäre, dann würde es ſeinen Schluß von ſelbſt haben und die Darſtellung deſſelben im regelmäßigen Schluß würde nur die letzte Abrechnung über den Zuſammenhang aller ſeiner Glieder ſein. Weil aber das Syſtem unſerer Gedanken nur in Bildung begriffen iſt, ſehen wir uns immer nur mit Verſuchen beſchäftigt den Schluß vollſtändig durchzuführen und die allgemeine Schlußtheorie giebt nur das philoſophiſche Ideal ab für unſer wiſſenſchaftliches Beſtreben, welches immer neue Anforderungen an die Bildung unſerer Gedanken ſtellt. In der Entwerfung des Ideals ſieht man ſich zunächſt an den Gedanken des allgemeinen Syſtems gewieſen und es wird daher auch nicht befremden können, daß die Schlußtheorie von der Unterſuchung über den Schluß vom Allgemeinen auf das Beſondere ausgegangen iſt. Die Ariſtoteliſche Syllogiſtik beſchäftigte ſich mit ihm und ſetzte das entgegengeſetzte Verfahren in der Aufleitung vom Beſondern zum Allgemeinen nur voraus, als läge es außerhalb der Wiſſenſchaft, gehörte der gemeinen Denkweiſe an, welche die Begriffe für die wiſſenſchaftliche Anordnung der Gedanken überliefern ſollte. Auch iſt ihr Ideal des Syſtems nur vom Standpunkte der gemeinen Denkweiſe gefaßt, indem ſie die verſchiedenen Kreiſe wiſſenſchaftlicher Gebiete bedenkt, in welche das ganze Syſtem zerfallen ſoll. Dabei war es nicht möglich dieſe Gebiete genau zu unterſcheiden, weil der Gedanke an das allgemeine Syſtem nur in unbeſtimmten Umriſſen liegen blieb, obgleich von ihm der Eintheilungsgrund für die beſondern Theile hergenommen werden mußte. Ariſtoteles Beſchreibung der ſyſtematiſchen Zuſammenordnung unſerer Gedanken entſpricht aber von der Seite des Allgemeinen vollkommen dem Standpunkte

des praktiſchen Denkens, welcher das Allgemeinſte unbeſtimmt läßt und nur in beſondern Gebieten des Denkens ſich zurecht zu finden ſucht. An das allgemeine Ideal des wiſſenſchaftlichen Zuſammenhangs mußte ſich der Gedanke anſchließen, daß es in der Erfahrung durchzuführen wäre; der Anknüpfungspunkt für unſer Denken in der Empfindung des Beſondern konnte nicht überſehn werden; man mußte auch die Methode in der Aufleitung vom Beſondern zum Allgemeinen der Unterſuchung unterwerfen. Es iſt bekanntlich das Verdienſt Bacon's dieſen Theil der Methodenlehre einern genauern Erforſchung unterworfen zu haben. Das Allgemeine als letztes Ziel des Syſtems hat er dabei nicht außer Auge geſetzt, aber vom Standpunkte des gemeinen praktiſchen Denkens ausgehend auch ebenſo unbeſtimmt gelaſſen, wie Ariſtoteles. Er vernachläſſigte daher das Eingreifen des Allgemeinen in die Induction und ſeine Beſchreibung ihres Verfahrens mußte von Vorausſetzungen über ſchon gebildete Begriffe ausgehn und auf die Hoffnung ſich ſtützen, daß ihre Mängel und Irrthümer im weitern Gebrauch ſich würden verbeſſern laſſen. Nur aus der Verbindung beider Verfahrungsweiſen, im Abſteigen vom Allgemeinen zum Beſondern und im Aufſteigen vom Beſondern zum Allgemeinen, läßt ſich die Entwicklung der Gedanken erwarten, welche zur Herſtellung des Syſtems gefordert wird.

79. Die größeſten Schwierigkeiten für die Durchführung des ſyſtematiſchen Schluſſes liegen aber für die gewöhnliche Denkweiſe in der Abſonderung der drei Gebiete des Denkens, welche wir haben unterſcheiden müſſen (77). Denn obgleich nicht verkannt werden kann, daß ſie alle demſelben wiſſenſchaftlichem Zweck dienen, erfordern ſie doch ein jedes für ſich eine beſondere Art der Ueber- und Unterordnung des Allgemeinen und des Beſonderen und bilden daher drei abgeſonderte Syſteme. Die umfaſſendſten Gebiete nehmen die abſtracten Vorſtellungen und die formalen Gedanken in Anſpruch; jedes von ihnen will alles umfaſſen; jene ziehen alle Erſcheinungen, ſo viel ihrer ſich aufthun, in ihren Bereich; jede neue Erſcheinung ordnet ſich alten zu; wir haben ſchon ähnliche Erfahrungen gemacht, mit welchen wir die neuen vergleichen können; dieſe erſtrecken ſich über Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges in gleicher Weiſe; die allgemeinen Grundſätze des Verſtandes unterwerfen ihrer Beurtheilung alles, was möglich iſt. Doch fin-

det ſich auch hierin eine Verſchiedenheit unter beiden Claſſen der wiſſenſchaftlichen Elemente. Die abſtracten Vorſtellungen werden der Erfahrung entnommen; ſie bieten den Stoff für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung dar, welcher in jedem Augenblicke ſich mehrt; wenn ſie auch über alles ſich erſtrecken wollen, ſo müſſen ſie doch ihre gegenwärtige Beſchränktheit anerkennen. Die Erfahrung eröffnet uns zwar die weiteſte Ausſicht auf ein unbeſchränktes Gebiet der Erſcheinungen und in dieſem Gebiete findet ſie trotz ſeiner großen Weite kein Hinderniß alles in das Netz ihrer Vorſtellungen einzufangen und zu verarbeiten; aber ſie zwingt uns auch einzugeſtehen, daß gegen die große Maſſe noch zu erwartender Erfahrungen der Kreis unſerer wirklichen Vorſtellungen nur klein iſt. Die formalen Gedanken unſeres Verſtandes dagegen bleiben von dieſen Schranken der Erfahrung unberührt. Die Geſetze unſeres Denkens, die allgemeinen Grundſätze für die Beurtheilung des Seins, weil ſie auf den unbedingten Forderungen unſerer theoretiſchen Vernunft beruhen, nehmen für ſich eine unbedingte Weite ihrer Geltung in Anſpruch; wie ſie ſeither gegolten haben, ſo werden ſie immer gelten. Mit ihnen umſpannen wir alle Gegenſtände. Da ſie von den Schranken der Erfahrung unabhängig ſind, werden wir ſie auch bei gehöriger Reife unſeres Verſtandes in einem vollſtändigen Syſteme uns entwickeln können. Gegen dieſen unbeſchränkten Umfang der allgemeinen Gedanken ſticht nun die Claſſification der concreten Begriffe ſehr ab. Auf ſehr beſcheidene Grenzen muß ſie ſich beſchränken. Wenn wir auch die Aufforderung in den Geſetzen unſeres Denkens nicht zurückweiſen können, alles in ſeine natürliche Arten, Gattungen und Claſſen zu bringen, ſo ſehen wir uns doch in der Ausführung auf einen engen Kreis gewieſen. Die Claſſification nach ſinnlichen Merkmalen mag uns auch im Großen gelingen; aber ſie giebt nur Vorſtellungen, nicht Begriffe. Das Geſetz unſeres Denkens läßt uns nur in lebendigen und freien Weſen ſelbſtſtändige Gründe der Erſcheinung erkennen; unſere Kenntniß der weſentlichen, logiſchen Verwandtſchaft mit anderen Dingen reicht nicht ſo weit, daß alle Erſcheinungen, welche uns vorliegen, eine verſtänd-

liche Analogie mit uns darbieten und das Leben und die freie Entwicklung der ihnen zu Grunde liegenden Dinge uns eröffnen sollten. Daher sehen wir uns in unserer Erkenntniß der concreten Gründe der Erscheinung auf wenige Beispiele beschränkt und den bei weitem größten Theil der Erscheinungen müssen wir der Einordnung in die Classen der sinnlichen Vorstellung überlassen. Die Schuld dieser Beschränktheit in der Eintheilung der Dinge in ihre natürlichen Arten und Gattungen pflegt man auf die Schranken unserer Erfahrung zu wälzen; aber es ist nicht allein der Mangel an Erfahrungen, welcher diese Aufgabe drückt, sondern noch mehr die Verworrenheit der Erscheinungen, welche uns nicht gestattet zu unterscheiden, was dem einen oder dem andern ihrer Gründe zuzurechnen sei als seine freie That. So lange die Subjecte, welche die Erscheinungen begründen, nicht nachgewiesen und die Prädicate, welche ihnen mit vollem Recht zugerechnet werden können, nicht genau bestimmt sind, beschäftigen wir uns mit Vorarbeiten für die Wissenschaft der wahren Gründe. Je höher nun die formalen Gedanken die Erkenntniß der concreten Gründe schätzen müssen, um so kleiner zeigt sich der unbedingte Gewinn unserer Wissenschaft. Unsere formalen Gedanken würden wir in ein System zu bringen vermögen, soweit die Reife unseres Verstandes reicht; sie sollen aber auch nur zur Anwendung dienen und der letzte Zweck in ihrer Anwendung geht auf die Erkenntniß des Concreten. Je kleiner nun der Kreis ist, in welchem diese uns gelingt, um so weniger werden wir auch hoffen dürfen, daß ihre Anwendung sich Bahn gebrochen hat durch die Verworrenheit unserer sinnlichen Vorstellungen. Hiervon aber wird auch die Reife unseres Verstandes abhängig sein, denn nur in der Uebung kann sie gewonnen werden; daher werden wir auch nicht hoffen dürfen das System der formalen Gedanken völlig hergestellt zu sehen. In unserer Anwendung der formalen Gedanken nimmt den weitesten Raum die Anordnung unserer sinnlichen Vorstellungen ein; sie kann aber nur unvollständig sein, weil neue Erfahrungen sie beständig bereichern, aber auch die gewonnene beständig wieder stören müssen. Sie giebt auch nur Mittel

ab zu künftigem Gebrauch. Bei allen dieſen Schwächen werden wir den Nutzen und den Werth der wiſſenſchaftlichen Anordnung unſerer Vorſtellungen nicht verleugnen. Ihren Nutzen hat ſie für das praktiſche Leben und die gewöhnliche Denkweiſe weiß ihn zu ſchätzen, indem ſie von den Maſſen der Erſcheinungen in ihrer geſetzmäßigen Vergeſellſchaftung, welche uns von ihr vorgeführt werden, die Regel für das Handeln entnimmt; ihren Werth aber für die Erkenntniß der Dinge, ſoweit er nicht für einen künftigen, jetzt noch völlig unbeſtimmbaren Gebrauch iſt, ſondern gegenwärtig nachgewieſen werden kann, haben wir darauf zu beſchränken, daß ſie der Verſtändigung unter den Menſchen dient. Sie ſchließt ſich hierdurch an die Bildung der concreten Begriffe an und zeigt in dem kleinen Kreiſe dieſer ein Beiſpiel davon, daß die formellen Gedanken unſeres Verſtandes nicht blos ein Ideal ohne alle Anwendung auf die Wirklichkeit ſind. So laſſen ſich die drei Gebiete unſerer wiſſenſchaftlichen Arbeit in Verbindung mit einander ſetzen; in ihr weiſen ſie darauf hin, daß unſere Wiſſenſchaft menſchliche Wiſſenſchaft bleibt, von dem Standpunkte des Menſchen, ſeinen beſonderen und beſchränkten Erfahrungen ausgeht und ihrer gegenwärtigen Ausführung nach nur dazu beſtimmt iſt den einzelnen Menſchen durch Erweiterung ſeiner Erfahrungen, durch Ausbildung ſeines Verſtandes zu fortſchreitender Reife mit ſich, durch Ueberlieferung der Erfahrungen und der Gedanken Anderer mit der fortſchreitenden Bildung der Menſchheit zu verſtändigen.

Das krauſe Gewirr unſerer gegenwärtigen Wiſſenſchaft wird ſich niemanden verbergen können, welcher nicht ſo ſehr in ihm verſtrickt iſt, daß er darüber das Ideal eines bündigen Schluſſes überſehen kann. Daß es bei ihm nicht bleiben ſoll, verſteht ſich von ſelbſt; eine radicale Reform möchte man wünſchen. Aber die Wurzel haben wenige geſehen, und wenn ſie entdeckt ſein ſollte, würde es rathſam ſein die Art an die Wurzel zu legen? Die, welche die Macht des Schluſſes erfahren haben, dringen auf eine exacte Wiſſenſchaft und meinen von dem Gebiete aus, in welchem ſie ihre bündigen Schlüſſe gefunden haben, die Reform beginnen zu können. Das Gebiet iſt beſchränkt, aber es läßt ſich ausdehnen; man kann weiter und weiter in ihm gelangen; es iſt auch einer An-

wendung auf andere Gebiete fähig und dieſe reicht in das Unendliche; denn nichts läßt ſich denken, auf welches nicht von dem einen Gedankenkreiſe Licht auf den andern geworfen würde. Wir müſſen dem beiſtimmen, aber die Hoffnung können wir nicht hegen, daß auf dieſem Wege, durch Anwendung der Regeln, welche aus den Schlüſſen des einen Gebietes ſich ergeben haben, auf andere Gebiete unſeres Denkens Klarheit und Bündigkeit der Wiſſenſchaft über alles unſer Denken ſich verbreiten laſſe. Denn eine jede ſolcher Anwendungen iſt ein Sprung im Beweiſe; man verläßt in ihm die Bahn des wiſſenſchaftlichen Zuſammenhangs, in welcher man in ſeinen Schlüſſen vorher ſich ſicher bewegte, ohne irgend einen Grund, welcher in der bisherigen Verkettung der Schlüſſe läge (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*). Solche Sprünge bringen Unſicherheit in die Beweiſe und daher ſind alle angewandte Wiſſenſchaften weniger ſicher, als die reinen; aber auch weniger einſeitig (55 Anm.). Das Beſtreben die Wiſſenſchaften von der Grundlage einer eracten Wiſſenſchaft, ſei es der Mathematik oder Logik, zu einer radicalen Reform zu führen würde mit der entſchiedenſten Einſeitigkeit bezahlt werden müſſen. Es führt nur zu einer Abſonderung der einzelnen Wiſſenſchaft, in welcher man ſein Auge vor allem außen Liegenden verſchließt und ſich den Verkehr mit dem vollen Leben abſchneidet. Einem ſolchen Beginnen werden am wenigſten die formalen Gedanken ihre Hülfe bieten, wenn ſie ihren Ausgangspunkt und ihre Aufgabe die Erſcheinung zu erklären und das wahre Sein zu erkennen nicht vergeſſen haben. Wenn von der entgegengeſetzten Seite ähnliche Abſonderungsgelüſte ſich geregt haben, welche eine eracte Erfahrungswiſſenſchaft fordern, in der Meinung auf dem ſicherſten Boden zu fußen, wenn ſie nur den Thatſachen und dem Zeugniß der Sinne vertrauen, ſo gehört dies den Verirrungen des Senſualismus an, welcher nicht weiß, was Thatſache iſt und was die Sinne bezeugen, indem er ſich ohne Bedenken erlaubt die Ergebniſſe des verſtändigen Nachdenkens über Zahl und Maß, über Individuen und Arten der Dinge ſeinen Erſcheinungen unterzuſchieben. Die Wurzel der Verwirrung in unſerer Wiſſenſchaft liegt nicht darin, daß wir nicht folgerichtig einem Zuge der Gedanken folgen, ſondern daß wir die verſchiedenen Züge, welchen wir folgen müſſen, weil es die Miſchung unſeres Lebens nicht anders geſtattet, nicht richtig unterſcheiden und in ihrem richtigen Verhältniß mit einander verbinden. Auf die Unterſcheidung laſſen uns die drei Gebiete der formalen Gedanken, der concreten Begriffe und der ſinnlichen Vorſtellungen dringen. Ihr richtiges Verhältniß wird durch die formalen Gedanken hergeſtellt, wenn ſie zu einer wahrhaftigen Erkenntnißlehre ſich vereinigen. Einer ſolchen kann nicht entgehn, daß

die Form ohne Anwendung leer bleibt, daß keine Schlußtheorie uns helfen kann, wenn nicht der Inhalt und das Verhältniß der Begriffe, mit welchen der Schluß wirksam werden soll, von anderswoher gegeben worden sind. Ihr muß es einleuchten, daß alle formalen Thätigkeiten unseres Verstandes, in Zählen und Messen, in Vergleichen, Sammeln der Erscheinungen, Abstrahiren und Unterscheiden der Elemente, nur darauf abzwecken können die concreten Begriffe, die Kräfte zu erkennen, welche die Erscheinungen begründen. Alle Abstraction des Verstandes hat diesen einen Zweck; sie ist nur deswegen so verwickelt, wie sie ist, weil dieser Zweck nicht leicht erreicht wird. Die concreten Dinge will der Verstand nicht in der Vereinzelung lassen; ihre Kräfte helfen nur die Erscheinung hervorbringen; sie müssen zusammengreifen um sie zu ihrem gemeinschaftlichen Product zu haben; jedes einzelne Ding ist dazu wirksam an seiner Stelle, welche es vom Allgemeinen empfängt, nach seiner Art und seiner Gattung; daher müssen wir die Classification der concreten Begriffe aufsuchen; sie würde uns zeigen können, in welcher Weise ein jedes Ding an seiner bestimmten Stelle in die Hervorbringung der Erscheinungen eingreift und was ihm als seine eigene freie Wirksamkeit zuzurechnen ist. Hiermit würde dem Zwecke der Wissenschaft Genüge geschehen sein. Aber nicht leicht entgehen uns die Schwierigkeiten, welche der Lösung dieser Aufgabe entgegen stehen. Die engen Kreise der irdischen Dinge, in welchen sich unsere Erfahrungen bewegen, würden weit zu überschreiten sein, wenn wir ihr genügen wollten. Auch unsere Erfahrungen über die irdischen Dinge gehen noch lange nicht so weit, daß wir eine ausreichende Eintheilung aller ihrer Arten und Gattungen unternehmen könnten. Unsere Induction ist zu lückenhaft um der Aufgabe der Deduction eine Eintheilung aller Dinge zu geben die erforderliche Hülfe zu bieten. So sind wir weit davon entfernt die Verhältnisse der concreten Dinge unter einander erschöpfen zu können. In dem Bewußtsein hiervon ist es nun wohl unsern abstracten Theoretikern begegnet, daß sie diesen Zweck der Wissenschaft haben verleugnen wollen. Sie haben gemeint, es genüge ihr das Allgemeine zu erkennen. Darin spricht sich nur eine falsche Scham aus, welche die großen Blößen unserer Wissenschaft verdecken möchte. In ihr liegt einer der tiefsten Schäden unserer wissenschaftlichen Verworrenheit. Der Stolz der Wissenschaft liegt ihrem Fall am nächsten. Am wenigsten, möchte man sagen, haben sich die von ihm frei machen können, welchen es doch am nächsten lag ihre Unwissenheit zu bekennen, die meine ich, welche sich nur mit der Ordnung der sinnlichen Vorstellungen beschäftigen. In der Vergesellschaftung der Vorstellungen haben sie geglaubt allgemeine Gesetze zu finden,

welche die concreten Dinge beherrſchten, ihnen ihr Weſen und ihr Leben gäben, anſtatt einzuſehen, daß ſie nur Erſcheinungen in eine uns überſichtliche Form bringen, welche aus ihren concreten Gründen erklärt werden müſſen. Dieſem Geſchäfte der Wiſſenſchaft werden wir unſern Fleiß nicht entziehen dürfen; aber auch nur ein vorläufiges Abkommen haben wir in ihm zu ſehen. Die Ueberſicht über die Erſcheinungen ſoll ſich ihrem Zwecke, der Erkenntniß des Concreten, dienſtbar erweiſen. So lange dies aber nicht geſchehen kann, dürfen wir ihr nicht ihr Recht rauben nach ihrer eigenen Ordnung ſich herzuſtellen. Die drei Gebiete unſerer Wiſſenſchaft ſprechen ein jedes dieſes Recht an. Sie verlangen ein jedes ſeine Ordnung für ſich. Das concrete Allgemeine läßt ſich dem abſtracten Allgemeinen nicht unterordnen, obwohl es nur eine kleinere Sphäre einnimmt; das formale Allgemeine kann als keine Art des concreten Allgemeinen behandelt werden und iſt ebenſo wenig eine Art des abſtracten Allgemeinen; denn es entzieht ſich den ſinnlichen Vorſtellungen und fordert auf ſie in ihre Elemente zu zerlegen. So bilden ſich in unſerer Wiſſenſchaft drei verſchiedene Ordnungen der Gedanken. Daß ſie mit einander in Berührung kommen, kann nicht vermieden werden, denn ſie ſollen demſelben Zwecke der Wiſſenſchaft dienen. Ihre Berührungen unter einander ſind aber von Zufälligkeiten abhängig, wie es uns wenigſtens ſcheint, weil wir die Ordnung der concreten Dinge, von welchen alles abhängig iſt, nicht überſchauen und deswegen von Erſcheinungen getrieben werden, deren Gründe uns unbekannt bleiben. Hierin liegt der Grund der Verwirrung in unſern Wiſſenſchaften in letzter Entſcheidung. Eine radicale Abhülfe können wir ihr nicht geben. Sie bleibt eine Wiſſenſchaft der Menſchen, welche lernen und ſich üben müſſen, von zufälligen Umſtänden belehrt. Aber die Verwirrung können wir in ihr meiden, welche daraus entſpringt, daß man die drei Gebiete ihrer Arbeiten unter ein und daſſelbe Schema zu zwängen ſucht oder die Ordnung des einen Gebietes zum Maßſtabe für die Ordnung des andern macht. Wie im praktiſchen, ſo im theoretiſchen Leben bedürfen wir der Geduld und müſſen mit vorläufigen Erfolgen uns begnügen.

80. Der Blick auf die Beſchränktheit unſerer gegenwärtigen Wiſſenſchaft darf uns doch nicht abhalten ihr ideales Ziel uns zu vergegenwärtigen. Auch die gewöhnliche Denkweiſe verleugnet dies Ideal nicht. Sie ſucht es in der Erklärung der Erſcheinungen aus ihren concreten Gründen. Ein Syſtem dieſer Gründe ſetzt ſie dabei voraus, in welchem

die individuellen Dinge nach Arten und Gattungen bestimmt und einander zugeordnet sind, in dieser Verbindung unter einander, in Wechselwirkung ihre Kräfte zur Erscheinung bringen, sich gegenseitig offenbaren, und die Hoffnung hat sie nicht aufgegeben, daß hierdurch alles Verborgene an das Licht gezogen werden könne, wenn wir auch weit von diesem Ziele entfernt sind. Darauf beruht es, daß sie unverdrossen ihre Forschungen fortsetzt in eine unbestimmte Weite hinaus. Das Verfahren der Induction und der Deduction soll ihr dabei Hülfe leisten, indem sie darauf ausgeht, durch jene den allgemeinen Begriff (die Definition) für das Besondere, durch diese die Eintheilung des Allgemeinen (die Distinction) zu gewinnen. Beide sollen sich gegenseitig unterstützen; denn man kann nicht darauf ausgehen durch Sammlung des Besonderen den allgemeinen Begriff zu bestimmen, wenn nicht schon durch Eintheilung der Begriffe ein Haltpunkt dafür gegeben ist, was zum Umfang jenes Begriffes gezogen werden soll, und man kann keine Eintheilnng des Allgemeinen unternehmen, wenn nicht durch die Beobachtung des Besonderen die Forderung Unterschiede zu machen sich ergeben hat. Zu gleicher Zeit sehen wir uns auf das Besonderste verwiesen durch die Erscheinung, den Ankuüpfungspunkt für unser Denken, und dem Allgemeinsten uns zugewiesen durch den Gedanken an das Wissen, das Princip der Wissenschaft (78); keiner von beiden Seiten können wir uns ausschließlich zuwenden um in ihr begründenden Fuß zu fassen. Die Aufgabe ist in den gegebenen Stoff eine sichere Form zu bringen. Dazu fordert uns das Princip der Wissenschaft auf. Denn wenn die Verworrenheit der sinnlichen Erscheinung erklärt werden soll, so kommt es darauf an jedes Element derselben aus der Verbindung herauszuziehen, in welcher es sich ursprünglich mit Schein vermischt findet, und es so von Schein gesäubert an die Stelle zu rücken, wo seine Bedeutung in reiner Wahrheit einleuchtet. Auf nichts als auf diese Umwandlung des verworrenen Stoffs der Erscheinung in die klare Form des Gedankens geht das systematische Streben in der Form des Schlusses aus. Der von der

Digitized by Google

Natur dargebotene Stoff bildet den Ausgangspunkt für das wiſſenſchaftliche Verfahren; die abgeſchloſſene Form des Syſtems wird von der Vernunft gefordert. In beſonderen Erſcheinungen, aber auch in einem ſtetigen Verlauf derſelben legt uns die Natur den Stoff für unſer Nachdenken vor; unſer Verſtand ſoll ſie alle zu einer abgemeinſten Form vereinigen. Dieſes Ideal ſchwebt auch der gewöhnlichen Denkweiſe in der Ausbildung ihrer Wiſſenſchaft vor. Aber der Stoff wird vom Ausgangspunkte her nicht ausreichend geboten; die Erfahrung iſt unvollſtändig; ſie iſt auch von Vorausſetzungen nicht frei, welche die Form unſeres Denkens von Anfang an in ſie einmiſcht; die allgemeinſte Form des Syſtems läßt ſich nicht ausführen; ſie ſchwebt der gewöhnlichen Denkweiſe nur in ganz unbeſtimmten Umriſſen vor. Von dem Standpunkte unſerer Wiſſenſchaft aus können Induction und Deduction in ſtreng geſetzlicher Weiſe nicht durchgeführt werden. Sie treten nur in mehr oder weniger zufälligen Verbindungen auf nach den Anregungen, welche die Bedürfniſſe unſeres Lebens mit ſich führen, weil weder von unten her der Stoff, noch von oben her die Form in der gewöhnlichen Denkweiſe einer genauen Unterſuchung unterzogen wird. Wir ſtoßen hier auf die Vorausſetzungen der Erklärungsweiſe der Erſcheinungen, in welcher das gewöhnliche Denken ſich bewegt (64). Sie ſetzt auf der einen Seite das Allgemeine voraus, welches alle beſondere Dinge unter einander verbindet, die allgemeine Form im Syſtem aller Dinge, auf der andern Seite das Vermögen der beſondern Dinge die Erſcheinungen zu begründen, wodurch der Stoff nicht allein für das Denken, ſondern auch für alles Sein in der Form des Wirklichen gegeben iſt. Dieſe beiden Vorausſetzungen kann die Wiſſenſchaft nicht fortbeſtehen laſſen; indem ſie auf Erforſchung derſelben dringt, wird ſie über den Standpunkt der gewöhnlichen Denkweiſe in der Erklärung der Erſcheinungen hinausgetrieben.

1. Wenn man darüber ſich klar werden will, warum wir uns genöthigt ſehen über das Reale hinaus zum Transcendentalen fortzuſchreiten, muß man die Vorausſetzungen der gewöhnli-

chen Denkweise, welche beim Realen stehn bleibt, in das Auge fassen. Sie geht auf die Erklärung der Erscheinungen aus und kann auf keinem andern Wege sie gewinnen als durch die Annahme vieler besondern Dinge, welche an einander scheinen. Wie nun auch die Weise gedacht werden möge, in welcher sie einen Schein auf einanderwerfen, wenn in ihnen der Grund dieses Scheins gesucht wird, so läßt sich der Gedanke der ursachlichen Verbindung unter ihnen nicht vermeiden. Daher ist die Erklärung aus der ursachlichen Verbindung der gewöhnlichen Denkweise der Zielpunkt ihrer Bestrebungen und alle Zweifel der Skeptiker wie alle Bemühungen der Dogmatiker sie zu beseitigen haben nur dahin geführt sie unter einem andern Namen zu verkleiden. Sie setzt aber zweierlei voraus, was den Zweifel erregt und die dogmatischen Umdeutungen veranlaßt hat, den Zusammenhang der Dinge im Allgemeinen und ihr Vermögen zu wirken. Davon geht die gewöhnliche Denkweise aus, daß besondere Dinge sind, welche das Vermögen haben in ihrer Wechselwirkung die Erscheinungen der sinnlichen Welt hervorzubringen. Das ist der Standpunkt des an das praktische Leben sich anschließenden Denkens: ich kann handeln, durch meinen Willen den Lauf der Erscheinungen ändern; andere Dinge sind außer mir, welche die Erscheinungen in mir ändern können und in dem Wechselverhältnisse des Leidens und des Thuns zu meinem Handeln stehn. Wenn aber die gewöhnliche Denkweise diese Annahmen zur Grundlage ihrer Erklärung der Erscheinungen macht ohne weitern Grund für sie zu suchen, so giebt sie dadurch nur ihre Abhängigkeit vom praktischen Standpunkt zu erkennen. Die Fragen liegen nahe: woher kommen die Dinge? wem haben sie ihr Dasein und das Vermögen zu danken, welches ihnen beigelegt wird? woher kommt es, daß sie nicht allein zusammen sind, sondern auch im wirksamen Zusammenhang unter einander die Erscheinung begründen? Sie liegen so nahe, daß selbst die gewöhnliche Denkweise sie nicht ganz von sich zurückweist. Sie bedenkt die Entstehung, die Geburt der Dinge; sie redet von der Natur, welche alles zusammenhalte. Aber was sie über diese dunkeln Gebiete vorbringt, zeigt deutlich, daß sie in ihren Vorstellungen über sie das Gebiet ihrer Erklärungsweise verläßt und die Klarheit ihrer Gedanken aufgiebt. Wenn sie von der allgemeinen Natur redet, welche alles zusammenhalte, auch wohl alles erzeuge und ins Dasein rufe, so bleibt das eine dunkle Vorstellung von einer wunderbaren Macht, welche die einzelnen Dinge beherrsche und wie aus einer unbekannten Sphäre heraus ihnen Dasein und Vermögen gebe. Sie nimmt alsdann auch wohl, um der Nothwendigkeit zu entgehn, welche diese Macht über uns verhängen könnte, welche aber ihrer praktischen Ueberzeugung von der Freiheit unseres Handelns zu nahe treten würde, ihre Zuflucht zu mythischen

Vorſtellungen über die Entſtehung der Dinge. Will ſie dieſen ſich entziehn um ſich getreu zu bleiben in ihrer Erklärung der Erſcheinungen aus der Wechſelwirkung der Dinge, ſo öffnet ſich ihr ein Meer von Hypotheſen über die Geburt und Entſtehung der Dinge, welche ein Ding aus dem andern hervorgehn laſſen, als wenn Dinge und nicht bloß Erſcheinungen von Dingen hervorgebracht werden könnten, und welche nie enden, weil jede Annahme eines vorhergehenden Zuſtandes nur von neuem die Frage nach ſeiner Begründung hervorruft. Dieſe Verſuche auf die eine oder die andere Weiſe auf die angeregten Fragen eine Antwort zu finden bekunden nur das Bedürfniß des Verſtandes über den Standpunkt und die Vorausſetzungen der gewöhnlichen Denkweiſe hinauszugehn. Er muß ſich Rechenſchaft geben, woher die Dinge ihr Vermögen haben und was ſie zuſammenhält, oder ſein Unvermögen die ihm vorgelegten Fragen zu beantworten bekennen. Beides fordert das Eingehn auf ihre Bedeutung für ſein Geſchäft, für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung. Im Kreiſe der gewöhnlichen Denkweiſe haben wir zunächſt ihre Bedeutung zu unterſuchen, weil ſie von ihr aus ſich erheben. Sie zu erörtern gehört zu der Beurtheilung der gewöhnlichen Denkweiſe in ihrem Werthe für die Wiſſenſchaft, zu welcher ſich der Verſtand erheben muß, indem er ihr Ganzes und damit auch ihre Grenzen überlegt. Erſt von der Erkenntniß dieſer Grenzen aus wird ein ſicherer Uebergang zu weiteren Unterſuchungen gemacht werden können.

2. Induction und Deduction, durch welche wir das Syſtem unſerer Erkenntniſſe herſtellen ſollen, ſetzen in ihren Ausgangspunkten die eine ein Beſonderes voraus, welches noch nicht durch das Allgemeine beſtimmt iſt, die andere ein Allgemeines, welches noch nicht durch Eintheilung in ſeine Glieder zerlegt iſt. Das Beſondere giebt den Stoff ab, welcher noch ungeordnet zur Form gebracht werden ſoll. Das Allgemeine giebt die Form ab, welche noch leer iſt, ſo lange ſie den Stoff nicht ergriffen und geformt hat. Beide laſſen ſich nicht getrennt von einander denken, weil das Beſondere nur in ſeiner Beziehung auf das Allgemeine ein Beſonderes, das Allgemeine nur in Beziehung auf das Beſondere ein Allgemeines iſt; Stoff und Form müſſen in gleicher Untrennbarkeit mit einander verbunden gedacht werden. Um dieſe beiden Gedanken, des beſondern Stoffs und der allgemeinen Form, dreht ſich nun alle wiſſenſchaftliche Unterſuchung. Einen jeden von ihnen können wir nicht loslöſen von dem andern, d. h. wir können weder einen reinen Stoff ohne Form, noch eine reine Form ohne Stoff uns denken. Wenn wir aber eine reine Induction ohne Vorausſetzungen aus der Deduction durchführen wollten, ſo würden wir vom reinen Stoff ausgehn müſſen, und

ebenſo von der reinen Form, wenn eine Deduction rein ohne Vorausſetzungen aus der Induction durchgeführt werden ſollte. Beide Unternehmungen fordern etwas Unmögliches. Aber ſie werden dadurch herausgefordert, daß man in der Reinigung der wiſſenſchaftlichen Methoden von unwiſſenſchaftlichen Annahmen bis an die äußerſten Grenzen des Möglichen vorzuſchreiten ſich genöthigt ſieht. So bezeichnet uns der Gedanke des reinen Stoffs, der erſten Materie, wie man ſich ausgedrückt hat, die Grenze des Verfahrens von unten aus, der Gedanke der reinen Form die Grenze des Verfahrens von oben her. Wie wenig ſie auch Anſpruch darauf haben mögen in die Wirklichkeit unſeres Denkens einzugehn, wir dürfen ſie doch nicht unbeachtet laſſen. Den Gedanken der Materie faßt man gewöhnlich zu eng, indem man die Materie auf das Körperliche beſchränkt, woraus die unpaſſende Bezeichnung der Lehre, welche alles auf Körperliches zurückführen will, als Materialismus (67 Anm.) hervorgegangen iſt. Daß nicht nur eine körperliche Materie angenommen werden muß, ſondern auch eine geiſtige, zeigt der Stoff für unſer Denken, welchen Empfindungen und ſinnliche Vorſtellungen uns darbieten. Unſere Arbeit hat nicht allein die körperlichen Gegenſtände, ſondern auch die verworrenen Maſſen unſeres geiſtigen Lebens zu formen und es iſt nur ein Ueberbleibſel der praktiſchen Denkweiſe, welche ausſchließlich das Handeln in der Außenwelt bedenkt, wenn wir die zu bearbeitende Materie allein im Körperlichen ſuchen. Mit dem Stoffe für unſer Denken beſchäftigen wir uns in der Wiſſenſchaft und die Induction will von ihm ausgehn; was die Erſcheinungen, die Empfindungen unſeres Innern, uns verlegen, will ſie zur Ordnung der Gedanken bringen. Dieſe Erſcheinungen aber verlaufen ohne Abſchnitt, in einem ſtetigen Fluſſe; in ihnen würde die reine Materie für das wiſſenſchaftliche Verfahren gegeben ſein; ſie laſſen ſich aber als ſolche nicht denken, weil ſie ohne Abſchnitte verlaufend gar keinen Haltpunkt für das Nachdenken darbieten. Wollen wir eine Induction von der Erſcheinung aus einleiten, ſo müſſen wir aus dem ſtetigen Abfluſſe unſerer Empfindungen eine beſondere Erſcheinung herausnehmen, ſie durch Abſchnitte ihres Beginns und ihres Endes beſtimmen und dadurch haben wir ihr ſchon eine Form gegeben, welche als Grundlage für das inductoriſche Verfahren unwillkürlich und ohne rechtfertigenden Grund ſich eingemiſcht hat. Die unbegründete Vorausſetzung, welche hierin liegt, würde nur durch Deduction gerechtfertigt werden können; denn ſie ſtammt aus der Annahme eines allgemeinen Grundes, welcher eine Erſcheinung von den übrigen Erſcheinungen abſondert, weil jene, aber nicht dieſe Zeugniß von einem Dinge, einem Gegenſtande der Beobach-

tung abgiebt. Verfolgen wir nun den Gedanken der reinen Materie weiter, ſo werden wir auch in der Materie für das Denken ihn nicht erſchöpft finden; die Materie für das Handeln können wir darüber nicht vergeſſen; die allgemeine Materie muß ſchon beſonders geformt ſein um Materie für das Denken zu werden; die Empfindung oder Erſcheinung iſt nur als eine Form zu denken, in welcher die Materie ſich ſchon geſtaltet hat. Der Materie für das Denken muß die Materie für das Sein im Allgemeinen zu Grunde gelegt werden; ihre beſondere Form empfängt ſie erſt in ihrer Umgeſtaltung und iſt alsdann nicht mehr reine, ſondern geformte Materie. Gehen wir nun zurück auf die Materie für das Sein, ſo haben wir von ihr jede Art der Wirklichkeit zu verneinen, weil ſie eine Form an einem Subjecte ſein würde, und es bleibt daher für die reine Materie nur das übrig, was Ariſtoteles von ihr ausgeſagt hat, daß ſie das dem Vermögen nach Seiende iſt. In dieſem Lichte ſtellt ſich alle Materie dar, weil ſie im Gegenſatz gegen die Form nur das ſein kann, was formbar, der Form fähig iſt ohne ſie zu haben. Wenn ich von etwas ſage, daß es Materie iſt, ſei es für das Denken oder für das Handeln, ſo heißt das nur, es trage das Vermögen in ſich etwas zu werden, ſei aber dieſes etwas wirklich noch nicht. Hiermit ſind wir nun auf die Vorausſetzung der gewöhnlichen Denkweiſe angekommen, welche in der von ihr ausgehenden Wiſſenſchaft fortgeführt wird. Dinge, welche ein Vermögen haben etwas zu werden, aber in Wirklichkeit noch nichts ſind, werden von ihr vorausgeſetzt als Subjecte der Erſcheinung, als die urſprünglichen Grundlagen, von welchen alles Werden abgeleitet werden muß. Sie ſind für unſer Denken noch nichts, noch völlig unbekannt; durch den Stoff für unſer Denken ſollen ſie als begreifliche Dinge ſich uns geſtalten; ſie ſind eben ſo wenig für ſich etwas; durch ihr Leben ſollen ſie erſt etwas für ſich werden. Gegen eine beſchränktere Auffaſſungsweiſe müſſen wir noch beſonders erwähnen, daß die Materie nicht bloß ein leidendes Vermögen bezeichnet, ſondern ebenſo ſehr ein Vermögen zu thun. Nur der beſchränkten Auffaſſungsweiſe, welche nur eine Materie für unſer Handeln fordert, kann ſie als leidende Materie erſcheinen, weil ſie durch unſer Handeln bearbeitet werden ſoll, und doch wird auch unſerm Handeln der Widerſtand der Materie bald beweiſen, daß ſie ihre Thätigkeiten übt, nicht jede Form annimmt, ſondern in ihr liegende Formen aus ſich heraustreibt; das Vermögen der Dinge iſt an ſich weder thätig, noch leidend, aber ein Vermögen zum Thun nicht weniger als ein Vermögen zum Leiden, ein Anfangspunkt für beides. Behalten wir nun dieſen Gedanken des reinen Stoffes im Sinne, ſo werden wir auch bald gewahr werden, daß

er über den Standpunkt der gewöhnlichen Denkweiſe uns hinwegführen muß. Denn für dieſe iſt das nur dem Vermögen nach Seiende unbegreiflich, weil ſie nur ſchon entwickelte Kräfte in der Mitte des praktiſchen Lebens zu berechnen hat und nach dem Maße dieſer den Beginn der Dinge nicht beurtheilen kann. Ohne einen tiefern Grund werden wir dies Sein nur dem Vermögen nach nicht laſſen dürfen, weil wir ſonſt nicht denken könnten, daß es wäre und doch der Wirklichkeit nach noch nichts wäre. Die Zweifel am Begriff des Vermögens treten hier in ihrer vollen Stärke hervor ohne ihn doch beſeitigen zu können (24 Anm. 2). Andere Schwierigkeiten bietet der Gedanke an die allgemeine Form dar, der Ausgangspunkt für die Deduction. Sie wird wohl von der gewöhnlichen Denkweiſe bedacht, aber nur in ganz unbeſtimmter Weiſe. Es kann ihr nicht unbekannt bleiben, welche Macht die Form über Theorie und Praxis ausübt, daß wir in unſerm Leben nichts weiter betreiben als die Form aus der Materie zu ziehen, daß alle Verworrenheit im Denken oder Handeln erſt gehoben ſein würde, wenn alles in die rechte und endgültige Form gebracht wäre; aber dieſe Form liegt für ſie in weiteſter Ferne; ſie gehört nicht zu dem zunächſt Ausführbaren, mit welchem das praktiſche Leben ſich zu beſchäftigen hat; ob ſie einmal ausführbar werden dürfte, darf dahin geſtellt bleiben. Die Theorie, weitſichtiger als die Praxis, fordert zwar die allgemeine Form, das geordnete Syſtem aller Gedanken, die Offenbarung alles in der Materie Verborgenen; aber ihre Ausführung liegt im Unendlichen und die gewöhnliche Denkweiſe ſieht ſich in ihren wiſſenſchaftlichen Gedanken an die Schranken der Erfahrung gebunden. So mag es kommen, daß an den Gedanken der allgemeinen Form die Vorſtellung des Unendlichen ſich hängt. Die Welt, welche alles in ihrer Form umſchließt, ſcheint uns in das Unendliche ſich zu erſtrecken. Damit iſt nur ausgedrückt, daß der Gedanke des allgemeinen Syſtems jedem Verſuche es einzutheilen ſich entzieht. Der Gedanke an die allgemeine Form läßt ſich nicht zurückweiſen; aber zu einer wiſſenſchaftlichen Ausführung in der gewöhnlichen Denkweiſe läßt er ſich ebenſo wenig bringen. Nur als einen methodiſchen Führer müſſen wir ihn anſehn, indem er die Forderung einer allgemeinen ſyſtematiſchen Ordnung unſerer Gedanken an uns ſtellt. Auch in dieſer Beziehung giebt er Veranlaſſung zu neuen Bedenken. Wenn die Form als das Allgemeine von uns gedacht wird, welches alles zuſammenhält und ordnet, ſtellt ſie nicht dadurch der beſondern Materie ſich entgegen? Aber wie kann ſie dem Beſondern ſich entziehn, da vielmehr alles erſt durch ſeine beſondere Form aus der allgemeinen Materie ſich ausſcheidet? Form iſt nur dadurch möglich, daß die Beſonderheiten der Dinge

zu einem Ganzen geordnet ſind. Mit der Allgemeinheit der Form müſſen auch zugleich die Beſonderheiten der einzelnen Formen gegeben ſein, wie der ganze Organismus nicht ohne ſeine Glieder ſein kann. Daher haben ſich die Gedanken auch dahin geneigt, daß die Materie Grund des Allgemeinen und Gleichartigen, die Form Grund des Beſondern ſei. Um ſo mehr wird es nöthig ſein über dieſe Grenzpunkte der Wiſſenſchaft Sicherheit zu ſuchen.

Drittes Kapitel.

Das Transcendentale und die Erkenntniß deſſelben.

81. Zwei Fragen liegen uns vor: wie iſt das Allgemeine zu denken, welches den beſondern Dingen ihre Form und ihr Verhältniß zu einander giebt? wie iſt der oberſte Grund aller Dinge zu denken, von welchem ſie ihr Vermögen haben, den Grund aller ihrer Thätigkeiten und aller ihrer Verhältniſſe unter einander? Wir haben für beide Gegenſtände unſerer Ueberlegung zwei verſchiedene Namen, welche wir ſchon in der gewöhnlichen Denkweiſe vorfinden. Das Allgemeine, welches uns zuſammenhält, nennen wir die Welt, den oberſten Grund, welcher alle Dinge mit ihrem Vermögen ins Daſein ſetzt, nennen wir Gott. Weil aber die gewöhnliche Denkweiſe beide Gegenſtände nicht genauer erforſcht, ſondern nur in hypothetiſchen, mythiſchen oder religiöſen Vorſtellungen mit ſich führt, kann es fraglich bleiben, ob wir ihnen eine wiſſenſchaftliche Bedeutung beizulegen haben, ob ſie ein Seiendes bezeichnen, oder auch ob ſie zwei von einander verſchiedene Gegenſtände ſind und nicht etwa nur daſſelbe in verſchiedener Beziehung von uns gefaßt ausdrücken ſollen. Die Löſung dieſer Fragen aber führt uns in ein Gebiet, welches die bisher beobachteten Grenzen in der Erklärung der Erſcheinungen überſchreitet und daher als transcendental bezeichnet werden muß. Denn wir haben es hier nicht mehr mit Dingen oder mit an Dingen haftenden Gegenſtänden, mit Realem zu thun und die Formen der Gedanken, die Begriffe und Urtheile, in welchen wir Ausſagen über Dinge machen, reichen nicht aus zur Bezeichnung der Gedanken, welche dieſe Gegenſtände betreffen.

Wir haben es nicht mehr mit Dingen zu thun, denn wir werden nicht ſagen können, daß die Welt ein Ding unter andern Dingen wäre. Ebenſo wenig haben wir im Gedanken derſelben mit einem Begriff zu thun, welcher in eine Begriffserklärung ſich würde darſtellen laſſen. Denn die Form der Begriffserklärung fordert ein Allgemeineres und einen charakteriſtiſchen Unterſchied von andern nebengeordneten Begriffen (64 Anm. 1); für die Welt aber giebt es nichts Allgemeineres und keinen Unterſchied von nebengeordneten Gegenſtänden. Ebenſo wenig werden ſich Urtheile über ſie bilden laſſen; denn ſie müßten an die Erſcheinungen der Welt ſich anſchließen; die Welt aber erſcheint nicht, weil ſie kein nebengeordnetes Ding hat, von welchem Schein auf ſie fallen oder auf welches ſie Schein werfen könnte. So ergiebt ſich, daß der Gedanke der Welt nicht dem Gebiete der Gedanken angehört, welches unmittelbar die Erklärung der Erſcheinungen betreibt. Die Welt bringt keine Erſcheinungen unmittelbar hervor, weil ſie nicht in Wechſelwirkung ſteht; ſie kann als keine Urſache angeſehn werden, ſondern begründet nur die urſachliche Verbindung und wird dadurch mittelbarer Grund der Erſcheinungen. Daher giebt es auch keine Empfindung und keinen ſinnlichen Eindruck von der Welt und mithin auch keine ſinnliche Vorſtellung von ihr. Noch weniger wird von Gott geſagt werden können, daß er einen ſinnlichen Eindruck auf uns mache, als eine Urſache, als ein Ding unter andern Dingen, als ein Subject für Urtheile, als ein Gegenſtand eines beſondern Begriffs gedacht werden könnte. Alles dies bezeichnet uns die Gedanken, welche die Welt und Gott zu denken unternehmen, als transcendentale Gedanken. Sie ſind es in doppelter Rückſicht, in Beziehung auf das Sein und das Denken. In Beziehung auf das Sein überſteigen ſie die Formen der Gedanken, welche unmittelbar die Erklärung der Erſcheinung betreiben. Dadurch aber, daß ſie als transcendentale Gedanken geltend gemacht werden, wird ſchon der Meinung begegnet, daß ſie völlig aus dem Kreiſe des Denkbaren entfernt werden ſollten; der Name des Transcendentalen, welcher nur relativ, im Verhältniß zum Realen ihnen beigelegt wird, hätte zu ihr

nicht verleiten sollen. Die Voraussetzungen des realen Denkens fordern den Gedanken an das Transcendentale; dieser Forderung können wir uns nicht entziehn und es stellt sich daher als Problem heraus, wie Welt und Gott erkannt werden können.

Mit den Gedanken der Welt und Gottes haben sich zwei Theile der Metaphysik beschäftigt, die Kosmologie und die Theologie. Es versteht sich aber von selbst, daß die Logik, wie sie überhaupt der Metaphysik zur Seite geht (58 Anm. 2), von den Untersuchungen über diese Gedanken sich nicht zurückziehen darf. Wenn Welt und Gott sind, müssen sie in irgend einer Weise gedacht werden; eine Weise des Denkens muß ihr Sein begleiten. Wenn sie von einander unterschieden werden sollen, so müssen auch verschiedene Weisen des Denkens ihnen zur Seite stehn und ganz unbestimmt dürfen die Gedankenformen, welche ihnen entsprechen, nicht bleiben. So wie nun diese Gedanken von den Voraussetzungen des realen Denkens gefordert werden, so müssen sie auch die Uebereinstimmung mit den realen Gedankenformen suchen; im Widerspruch mit dem Realen darf das Transcendentale nicht stehn. Daher sind alle die Meinungen zu entfernen, welche die höhern Aufgaben des philosophischen Denkens in Zwiespalt mit der gewöhnlichen Denkweise setzen. In der gewöhnlichen Denkweise muß schon der Anknüpfungspunkt für die Gedanken an das Transcendentale liegen. Wir finden ihn in den Vorstellungen, welche in ihr über Welt und Gott sich ausbilden ohne auf wissenschaftliche Genauigkeit Anspruch zu machen. Auch die religiösen Vorstellungen über Gott müssen wir zu ihnen rechnen, nicht weniger als die mythischen Vorstellungen und Hypothesen über Anfang und Ende, Fortgang und Zweck der Welt. Sie zeigen nur das Bestreben das Transcendentale in die engste Verbindung mit unsern anschaulichen Erkenntnissen zu setzen und übertreffen hierin die allgemeinen Lehren der Philosophie bei weitem, so daß wir ihnen ihre Vorzüge vor der philosophischen Abstraction nicht absprechen dürfen; aber dies wird nicht hindern, daß wir auch die Berechtigung der philosophischen Untersuchung anerkennen die wissenschaftliche Bedeutung der transcendentalen Gedanken zu erforschen; nur durch diese Forschung können wir die richtige Werthschätzung aller solcher Gedanken gewinnen. Der Philosophie darf die Kritik der populären Ansichten von Gott und Welt nicht entzogen werden; wenn auch diese sich rühmen können, daß sie tiefer in die Besonderheiten der Erscheinungen eingehn, als es der philosophischen Abstraction gestattet ist, so stellt doch jene die wissenschaftlichen

Beweggründe reiner dar, welche ihren gewagten Unternehmungen zum Haltpunkt dienen müſſen. Mit den Beſonderheiten der Erſcheinungen kommen auch die Beweggründe des perſönlichen Lebens und geben den populären Meinungen die Wärme des lebendigen Intereſſes für die Anſicht des Lebens und der Welt, welche uns mit Ueberzeugung erfüllt, für die Erfahrung des Gottesbewußtſeins, des göttlichen Gebotes in unſerm Gewiſſen, welches uns erſchüttert und befeſtigt in unſern Lebenswegen; aber wie hoch wir alles dies halten mögen, der Prüfung darf es ſich nicht entziehn, welche die allgemeine Norm des Denkens an alle unſere perſönlichen Ueberzeugungen anzulegen hat, weil ſie nicht in unſere Bruſt ſich verſchließen, ſondern in Wort und That ſich mittheilen und aus perſönlichen zu allgemeingültigen Ueberzeugungen werden ſollen. Die philoſophiſche Kritik wird aber nicht darauf auszugehen haben nur zu verneinen, was in den perſönlichen Ueberzeugungen ſich entwickelt hat über Welt und Gott; ihre Anknüpfungspunkte muß ſie in der gewöhnlichen Denkweiſe ſuchen; ſie wird ebenſo wenig alles beſtehn laſſen, was in dieſer unbedenklich angenommen wird, weil ſie das Transcendentale nur nach dem Maßſtabe des Realen zu meſſen pflegt. Indem ſie dieſe Verwirrung zweier Gebiete, welche die Wiſſenſchaft unterſcheiden muß, zu heben ſucht, geſellt ſich ihren poſitiven Beſtrebungen ein negatives Verfahren gegen die gewöhnliche Denkweiſe zu, welches zum Streit geführt hat. Empfindlich, wie die perſönliche Ueberzeugung iſt, fürchtet ſie von den Ausſtellungen der philoſophiſchen Kritik gegen ihre zufälligen Anhängſel in ihrem Weſen verletzt zu werden. Sie hält alles für heilig, was ſich an ihre Meinungen über das Heilige anſchließt. Dieſen Streit auszugleichen würde ebenſo ſehr im Intereſſe der gewöhnlichen Denkweiſe wie der Philoſophie ſein; die Bemühungen hierum würden aber auch von beiden Seiten ausgehn müſſen. Sie fallen der wiſſenſchaftlichen Meinung zu, welche die Ergebniſſe der Philoſophie mit der empiriſchen Kenntniß der Erſcheinungen verbindet. Die Philoſophie kann dafür nichts weiter thun, als ihre Ergebniſſe ziehn und vor der Ueberhebung der abſoluten Philoſophie warnen, welche die Erfahrung misachtet. Ihre Ergebniſſe fordern, daß wir das Transcendentale den Formen des realen Denkens entziehn. Dies leuchtet am leichteſten ein in Bezug auf den Gedanken Gottes, obwohl auch die religiöſen Meinungen am empfindlichſten ſind, wenn ihnen von dieſer Seite her ihre Ausſagen beſchnitten werden. Das Transcendentale im Gedanken Gottes iſt in die Formel gefaßt worden, daß er unter keine Kategorie falle; ſie wird im Allgemeinen zugeſtanden; wenn man ſie aber im Beſondern geltend machen will, giebt ſich der empiriſche Widerwille gegen ſie zu erkennen. Soll Gott

auch keine Subſtanz, keine Perſon ſein, kein Leben, keinen Verſtand, keinen Willen haben? Der allgemeine Satz leugnet es; die beſondern Ueberzeugungen wollen es behaupten. Die Philoſophie muß bei dem allgemeinen Satze beharren; wenn man ihm aber entgegenſetzt, daß dadurch jede Ausſage und jedes Denken über Gott abgeſchnitten werden würde, ſo muß ſie ſich darauf berufen, daß die Behauptung des Transcendentalen die Denkbarkeit und Erkennbarkeit deſſelben nicht ausſchließen ſolle. Dies wird weiter dahin zu formuliren ſein, daß im Streben nach der Erkenntniß der oberſten Gründe alle Ausſagen über die Gründe der Erſcheinung ihre Wahrheit behaupten und nur durch ihre Beziehung auf die oberſten Gründe bereichert werden, zu deren Erkenntniß ſie führen ſollen. Für die Erkenntniß Gottes haben daher dieſe Ausſagen auch ihre Bedeutung; ſie tragen zu ihr bei, erſchöpfen ſie aber nicht und müſſen ſich daher die Erweiterung und Berichtigung gefallen laſſen, welche darin liegt, daß ſie als nicht erſchöpfend angeſehn werden. Unter dieſen Bedingungen wird ſich ein Abkommen zwiſchen den ſtreitigen Parteien treffen laſſen. Es iſt dem ſtrengen Rechte der Wiſſenſchaft, auf welches die Philoſophie zu beſtehen hat, nicht zuwider; denn in dieſem Rechte liegt es die Wahrheit der bedingten Erkenntniſſe in der Erklärung der Erſcheinungen nicht weniger zu ſichern als die Wahrheit des Unbedingten und keinen Widerſpruch zwiſchen beiden aufkommen zu laſſen. Die Ergebniſſe der Philoſophie fordern nicht weniger das Transcendentale im Gedanken der Welt, obwohl dies weniger beachtet zu werden pflegt, weil der Gedanke an den allgemeinen Weltzuſammenhang der gewöhnlichen Denkweiſe näher liegt, als der Gedanke Gottes. Auch der Gedanke der Welt fällt unter keine Kategorie. Die Welt erſcheint nicht, wie wir geſagt haben. Man hat wohl von einer Erſcheinungswelt oder einer ſinnlichen Welt geredet, welcher man die überſinnliche Welt oder die Welt der Dinge an ſich entgegenſetzte; aber ſchon dieſer Gegenſatz kann darauf hinweiſen, daß darunter nicht die Welt in ihrer Einheit, ſondern nur die Mannigfaltigkeit der unter ihr begriffenen Dinge verſtanden werden ſollte. Die Dinge der Welt erſcheinen, machen gegenſeitig ſinnliche Eindrücke auf einander und können daher als ſinnliche Dinge angeſehn werden, obwohl ſie nicht ſinnlich ſind, ſondern überſinnliche Dinge bleiben und nur ſinnliche Zeichen von ſich geben; aber im Gedanken der Welt ſind wir auch über dieſe Erkennbarkeit durch ſinnliche Zeichen hinweggekommen. Niemand hat jemals einen ſinnlichen Eindruck von der Welt empfangen und kann einen ſolchen empfangen, weil niemand in Wechſelwirkung mit ihr ſtehen kann. Die Welt iſt nur mittelbarer Grund der ſinnli-

chen Erſcheinungen durch die beſondern Dinge, in welche ſie ſich theilt. Daher kann auch der Gegenſatz zwiſchen ſinnlicher und überſinnlicher Welt nicht einmal in dem Sinn behauptet werden, daß jene nur den Schein, dieſe die Wahrheit der Welt wäre. Unter der ſinnlichen Welt kann man nur die Vielheit der Dinge verſtehn, welche durch ſinnliche Erſcheinung uns zur Erkenntniß kommen und deren Inbegriff zum Gedanken der Welt ausgebildet werden ſoll; es liegt darin die Forderung ausgedrückt, daß wir die Ergebniſſe der gewöhnlichen Denkweiſe für die Erkenntniß des Ganzen benutzen ſollen. Wenn ſie aber hierzu benutzt wären und das Ganze der Welt ſich uns offenbart hätte, würden die ſinnlichen Mittel in ihren Zweck aufgegangen ſein und nur ein überſinnlicher Grund würde vor uns liegen.

82. Dem Streben nach der Erkenntniß des Transcendentalen muß die Ueberzeugung vorausgehn, daß es iſt. Daher hat man den Beweis für ſein Sein gefordert. In Schlüſſen der gewöhnlichen Denkweiſe läßt er ſich nicht führen. Denn die Induction reicht nicht bis zum Begriffe der Welt hinan, weil die Erfahrung nicht über das Ganze der Welt ſich erſtreckt; die Deduction aber, wenn ſie durchgeführt werden könnte vom Begriffe der allgemeinen Form aus, würde in ihm das Sein der einheitlichen Welt nur vorausſetzen, nicht beweiſen. Dennoch iſt der Beweis für das Sein der Welt weniger gefordert worden, als der Beweis für das Sein Gottes. Die gewöhnliche Denkweiſe ſchließt ſich näher an jenes, als an dieſes an. Mit weltlichen Dingen hat ſie zu thun, ihren Zuſammenhang muß ſie anerkennen; ſie hat nichts dagegen einzuwenden, daß ein allgemeines Band alle Dinge verbindet und beherſcht; ein dunkles Bewußtſein der Nothwendigkeit ſie zu einem Syſtem zu vereinen regt ſich in ihren Unternehmungen die Claſſification der concreten Begriffe zu gewinnen. Hierauf dürfen wir doch unſere wiſſenſchaftliche Ueberzeugung nicht ſtützen. In jenem dunklen Bewußtſein liegt zu viel Unbeſtimmtes, als daß es nicht zu Misdeutungen deſſen, was der Gedanke der Welt ausdrücken will, Veranlaſſung geben ſollte. Wir müſſen einen ſtrengern Beweis für das Sein der Welt fordern. Nicht in den Wegen der gewöhn-

chen Denkweiſe kann er geführt werden; nur der Weg der Philoſophie bleibt übrig. Er beruft ſich auf die Forderungen der theoretiſchen Vernunft (49). Sie dringen unbedingt darauf, daß wir ein Ganzes annehmen müſſen, welches Gegenſtand unſerer wiſſenſchaftlichen Forſchung überhaupt iſt. Die theoretiſche Vernunft ſucht ein Syſtem aller ihrer Erkenntniſſe; Erkenntniſſe ſind ſie aber nur, wenn ihnen ein Sein entſpricht welches ſie denken, wie es iſt. Daher fordert die theoretiſche Vernunft mit dem Syſteme ihrer Gedanken auch das Sein der Welt. Im Sinn des realen Denkens iſt dies kein Beweis, ſondern nur eine Forderung; für das philoſophiſche Denken gewährt es aber volle Ueberzeugung. Der Gedanke der Welt gehört zu ſeinen Idealen, welche ſich verwirklichen ſollen (45). Das Streben der Vernunft die Beſonderheit der Erſcheinungen aus dem Allgemeinen und zuletzt aus dem Allgemeinſten zu erklären giebt uns Bürgſchaft für die Realität der Welt, welche nichts anderes als das Allgemeinſte, alles Beſondere Umfaſſende bezeichnet.

83. Mit dem Gedanken der Welt haben wir den erſten Schritt in das Gebiet des Transcendentalen gethan. Er eröffnet uns die weiteſte Ausſicht, eine Ausſicht in das Unendliche, indem wir eine Forſchung vor uns liegen ſehen, deren Abſchluß wir in der Mitte unſerer Erfahrungen nicht erwarten können. Daher verbindet ſich mit dem Gedanken der Welt die Vorſtellung des Unendlichen. Sie wird der gewöhnlichen Denkweiſe entnommen und von ihr auf alles Transcendentale übertragen. Ihre Erkenntniſſe, meint ſie, bezögen ſich nur auf beſondere, gegenſeitig ſich beſchränkende, endliche Gegenſtände; darüber hinaus liege das Allgemeinſte, das Unendliche, das Transcendentale. Die Vorſtellung aber des Unendlichen, welche dem realen Denken ſich aufdrängt, ſetzt daſſelbe, ſowie das Allgemeine, nur als ein Unbeſtimmtes. Sie drängt ſich ihm auf, indem es auf das Unbeſtimmte, noch unentwickelte Vermögen blickt, welches den weltlichen Dingen eine immer weiter gehende Entwicklung in Ausſicht ſtellt. Dadurch ſieht es ſich wohl über den nächſten Kreis ſeiner Aufgaben hinweggeführt, ohne jedoch im Gebiete des Transcendentalen feſten Fuß faſſen

zu können. Denn nur nach seinen Gesichtspunkten will es das beurheilen, was über seinen Gesichtskreis hinausgeht. Die Formen der sinnlichen Vorstellung hält es für geeignet zum Maßstabe für das Transcendentale zu dienen. Nach Größe und Kleinheit mißt es das Verhältniß zwischen Endlichem und Unendlichem. Dem Vermögen zu denken ist ohne Zweifel die Aufgabe gestellt weiter und weiter gehend zu verbinden und zu unterscheiden. Die Verbindung führt auf das unendlich Große, die Unterscheidung auf das unendlich Kleine. Aber der Abschluß beider läßt sich nicht absehn. Er wird in das Unbestimmte hinaus verschoben. Dies giebt für die gewöhnliche Denkweise die Vorstellung des Unendlichen ab. Es ist klar, daß auf diesem Wege das Transcendentale nicht zu Stande kommt, sondern nur als ein unerreichbares Ideal in das Unbestimmte hinausgestellt wird. Die Vorstellung des Unendlichen bezeichnet uns nur das Maßlose. Wir werden uns davor hüten müssen in ihm das Wahre zu sehen. Wenn das maßlos Unendliche das Wahre sein sollte, so würde das unendlich Kleine darauf ebenso gerechten Anspruch haben, wie das Unendlich Große. Im Begriff der Welt macht aber nur das letztere darauf Anspruch. Man hat ihre Größe über Raum und Zeit in das Unendliche ausgedehnt sich gedacht, ohne zu bedenken, daß beide nur Formen für die Erscheinung sind. So wie die Welt nicht erscheint, so wird sie weder in Raum noch Zeit unedlich sein; beide sind in ihr, aber umfassen sie nicht. Jedes Wirkliche hat sein Maß; damit es sei, muß es bestimmt sein; nur im Vermögen liegt das Unbestimmte, weil es noch für seine Bestimmung verwandt zu werden erwartet. Wie aber die Vernunft alles für seine Bestimmung zu verwenden sinnt, so sucht sie das Bestimmte und kann das Unbestimmte nicht dulden. Sie will alles zu seiner Bestimmung führen, alles Unbestimmte ausscheiden. In dem Unendlichen ein unerreichbares Ideal zu sehen ist ihr daher zuwider; denn das Unerreichbare ist unmöglich und nach dem Unmöglichen zu streben eine Thorheit. Sie will die Welt und ihren letzten Grund erkennen, so wahr sie das unbedingte und unbeschränkte Wissen will. Da eröffnet sich ihr auch der Gedanke

des Unendlichen; aber nicht als das Maßloſe, Unbeſtimmte ſtellt es ſich ihr dar, ſondern als das, was ſein volles Maß hat und in allen Stücken beſtimmt iſt. Sie will das Syſtem alles Wahren erkennen; als ein ſolches Syſtem kann es nicht in das Unbeſtimmte ſich ausdehnen. So ſtellt ſich der Gedanke des Unendlichen der Vorſtellung des Unendlichen entgegen, weil dieſe nicht das wahre Unendliche (infinitum), ſondern nur als Unbeſtimmte (indefinitum) bezeichnet. Das wahre Unendliche iſt das Vollkommene (absolutum), welches die Vernunft als ihren Zweck fordert, welches ſie in allen Stücken ſucht, weil ſie das Zweckmäßige will; das Unbeſtimmte iſt als ſolches das Unvollkommene, mit dem Unendlichen wird es nur verwechſelt von der gewöhnlichen Denkweiſe, weil dieſe in den Schranken des Endlichen, von welchen ſie ſich umfangen ſieht, das Vollkommene nicht erblicken kann und in der unbeſtimmten Sehnſucht nach dem Vollkommenen die Vorſtellung des Unbeſtimmten als Vertreterin für den Gedanken des Unendlichen aufnimmt. Dieſe Verwechſelung kann nur Verwirrung in die Unterſuchung über das Transcendentale bringen.

Der Streit über das Unendliche hat von jeher einen breiten Raum in den Unterſuchungen der Metaphyſik eingenommen und ſelbſt in Phyſik und Ethik ſich gemiſcht. Sehr verſchieden haben ſich die Meinungen der alten Philoſophie und die Lehren der neuern Syſteme über ihn ausgeſprochen. Bei den Alten iſt der Widerwille gegen das Unendliche vorherſchend; nur ſolche Philoſophen, welche, wie Epikur, der herſchenden Richtung widerſtritten, haben es in Schutz genommen; die wahren Häupter der alten Wiſſenſchaft ſehen in ihm nur das Unbeſtimmte und der Sinn des Alterthums, welcher auf beſtimmte Formen dringt, betrachtet das Unendliche daher als das Formloſe, Häßliche, der Vernunft Widerſtrebende. In dieſem Sinn hat man auch dem Weltall ſeine beſtimmte Form zu geben ſich nicht bedacht; die in ſich abgeſchloſſene, vollkommene Form der Kugel ſollte die Schönheit der Welt bezeichnen. Ja man vermaß ſich dieſe Welteinheit nach den Grenzen der bekannten Erfahrungen abſchließen zu wollen. Dieſes alte Weltſyſtem konnte ſich nicht halten; die Erweiterung der Erfahrungen, die Prüfungen des ſubjectiven Scheins in den Hypotheſen, welche man zu Grunde gelegt hatte, warf es zu Boden

und die Aussichten auf eine in das Unbestimmte gehende Erweiterung unserer Erfahrungen über das Weltsystem brachten die entgegengesetzten Ansichten zur Geltung; die Unendlichkeit des Weltalls wurde zum herschenden Dogma. Man vergaß über sie das System; man dachte nur an die unbestimmte Weite, in welche der Raum für die Forschung eröffnet worden. Daß es dabei nicht allein auf den Raum, sondern auch auf die Zeit ankommt, konnte nicht wohl verborgen bleiben und von dieser Seite setzte sich auch den Alten eine noch größere Schwierigkeit entgegen. Sie dachten wenig an den Anfang, noch weniger an das Ende der Tage; wenn einige von ihnen auch für den zeitlichen Verlauf die bestimmte Form forderten, so geschah es doch nur um dem Kreislaufe der Welt immer wieder von neuem die Pforten zu öffnen. Ein solcher Kreislauf bleibt zwecklos und also unvernünftig, ebenso sehr wie der beständige Fortgang der Dinge ohne Besserung und ohne Maß und Ziel. Die Verwirrung in diesen Vorstellungsweisen liegt aber noch tiefer. Sie hat ihren Sitz darin, daß man seine Gedanken im Kreise der sinnlichen Vorstellung festhält und in ihm übee Bestimmtes oder Unbestimmtes die Entscheidung finden will. Ohne Zweifel, waren die Alten im Irrthum, wenn sie die Welt in einer bestimmten Form des Raumes abschließen wollten; die Neuern haben gegen sie Recht, wenn sie den Forschungen der Erfahrung einen weitern Raum, ein unbeschränktes Feld bewahren wollen; aber sie theilen mit ihnen denselben Irrthum, indem sie doch nur die Wahrheit im Räumlichen suchen. Nur darin weichen sie von einander ab, daß jene die Forderung der Vernunft ein bestimmtes Object der Erkenntniß zu haben festhalten, diese von der immer weiter gehenden Erfahrung in das Unbestimmte sich locken lassen. Darin aber liegt die Wurzel des Irrthums, daß man der sinnlichen Vorstellung in einer Frage folgt, welche die Welt betrifft, ein Object, welches jeder sinnlichen Erscheinung sich entzieht. Auch der Fortgang der Zeit hat dieselbe Frage hervorgerufen und wir werden da ebenso wenig zögern können, wie in der Frage über den begrenzten oder unbegrenzten Raum der Welt, beiden Parteien Unrecht zu geben, sowohl der einen, welche den Weltanfang und das Weltende, an Ueberlieferung und Weissagung sich anschließend, bestimmte Grenzen setzen will, als der andern, welche diese Grenzen überhaupt leugnet, weil die Zeit der Welt unendlich sei, d. h. in das Unbestimmte hinaus sich ausdehne. Wie voreilig nun aber auch die Unternehmungen sein mögen das bestimmte Maß des Raumes oder der Zeit anzugeben, so bleibt doch die Forderung der Vernunft bestehen, daß alles sein Maß haben müsse, nicht weniger als die Forderung, daß dieses Maß nicht in dem Endlichen, son-

dern nur im Unendlichen gefunden werden könne, denn jedes Endliche treibt den Gedanken über daſſelbe hinaus, indem es den Grund ſeiner Beſchränktheit aufſuchen läßt. Der Gedanke des Unendlichen, welcher das Maß aller Dinge ſein ſoll, iſt ſehr verſchieden von der Vorſtellung einer in das Unbeſtimmte gehenden Erweiterung der Gegenſtände der Unterſuchung. Dies wird man gewahr werden können, wenn man an die Forſchung nach dem unendlich Kleinen denkt. Entweder giebt es dergleichen nicht und alle Forſchung nach ihm iſt vergeblich oder man kommt auf ein Letztes, Untheilbares und dann läßt eine beſtimmte Zahl der Individuen die Forſchung ſchließen. Oder ſollte man es vorziehn ein Unding, eine zahlloſe Zahl der Dinge anzunehmen? Wenn die Forſchung nach dem unendlich Kleinen nicht ihr Maß findet, die Analyſe der Erſcheinungen ſich nicht vollenden läßt, ſo bleiben wir in der ſinnlichen Verwirrung. Das unendlich Große kann uns derſelben nicht entziehn; es bietet nur dieſelben Schwierigkeiten dar. Mit beiden, wenn ſie im eigentlichen Sinn genommen werden, läßt ſich nicht rechnen; denn ſie bringen alles, mit welchem ſie verglichen werden könnten, auf Null zurück. Sie bezeichnen nur das Unfaßbare. Dem Scheitern an dieſen Klippen kann man nur entgehn, wenn man ſich darauf beſinnt, daß wir das Maß der Dinge nicht in der ſinnlichen Vorſtellung und ihren Formen in Raum und Zeit zu ſuchen haben, weil alle Vorſtellungen nur Mittel bieten ſollen für die Erkenntniß des Wahren und das wahre Maß in dieſem zu ſuchen iſt. Die alte Weltanſchauung hat dies erkannt und daher darauf gedrungen, daß die Erſcheinungen im Raum nicht ohne Ende und Zweck in das Unbeſtimmte ſich verlaufen könnten, ſondern ein in ſich abgeſchloſſenes Syſtem der Wahrheit zu veranſchaulichen beſtimmt wären; ſie hat aber dies Syſtem im falſchen Wege, durch die ſinnliche Vorſtellung zu beſtimmen geſucht und dadurch der Erfahrung willkürliche Grenzen geſetzt. Die Lehren der neuern Philoſophie, welche auf die Unendlichkeit der Welt in räumlicher und zeitlicher Ausdehnung drangen, haben die willkürlichen Schranken der Erfahrung geöffnet, aber die Rechte der Vernunft verkannt, welche das Unbeſtimmte verabſcheut, weil es ohne Maß und ohne Zweck ſein würde. In dem Streit dieſer Irrthümer hat die Unterſcheidung zwiſchen dem wahren Unendlichen und dem Unbeſtimmten (infinitum und indefinitum) ſich Bahn gebrochen. Schon die alte Metaphyſik hat dafür die richtigen Namen gefunden. Die Welt hat allen Raum und alle Zeit zu erfüllen; aber nicht in das Unbeſtimmte ſoll ſie ihre Erſcheinung in Raum und Zeit erſtrecken, ſondern nur ſo weit es nöthig iſt um ihre volle Kraft zu offenbaren und was in ihrem Weſen und Vermögen liegt, zur Wirk-

lichkeit in der Erſcheinung zu bringen. Darin liegt das Maß ihrer Erſcheinungen; wir überſehen dieſe nicht, daher können wir ſie nur uns vorſtellen als in unbeſtimmtem Raum und unbeſtimmter Zeit ſich erſtreckend; aber unſer Unvermögen ſie zu überſehen kann uns nicht berechtigen die Wahrheit ihres Maßes zu leugnen. Ihr Maß liegt in ihrem Zweck, nach welchem die Vernunft alles beurtheilt; auf dieſen Zweck beruft ſich die teleologiſche Erklärung der Erſcheinungen, welche die Philoſophie betreibt, in letzter Entſcheidung. Ihr Zweck aber iſt die Vollkommenheit der Welt. Darauf iſt aller Werth der Erſcheinungen zurückzuführen und ihre wahre Bedeutung iſt nur darin zu ſuchen, daß ſie alleſammt das Syſtem der weltlichen Kräfte offenbaren. Nicht mehr und nicht weniger ſollen ſie leiſten; ginge die Erſcheinung der Welt über dieſes Maß hinaus, in das Unbeſtimmte fort, ſo würde ſich in ihr nur Ueberflüſſiges finden und eine Menge der Zeichen, welche keine Bedeutung hätten. So wie wir den Gedanken gefaßt haben, daß die Welt ein Syſtem der Dinge iſt, müſſen wir ſie auch als ein Abgeſchloſſenes, in ſich Vollendetes denken und können auch ihren Erſcheinungen nicht verſtatten über ihr Maß hinauszugehn. Wenn wir nun immer weiter fort, in das Unbeſtimmte hinaus Erſcheinungen aufſuchen, die Erkenntniß des Räumlichen und Zeitlichen erweitern, durch Unterſcheidung der Elemente das unendlich Kleine, durch Verbindung das unendlich Große aufſuchen, ſo kann es uns ſcheinen, als wenn wir damit nie zu Ende gelangen würden; die Vorſtellung des Unbeſtimmten bietet ſich uns dar; aber die Forderung der Vernunft, welche das in ſich abgeſchloſſene Syſtem will, ſoll über ſie Herr werden, ſie nur als eine dienende Stellvertreterin des wahren Unendlichen, des Vollkommenen erkennen lehren; ſie ſieht in dem Unbeſtimmten nur den unentwickelten Stoff, das formloſe, rohe Vermögen, welches ſich in die vollendete Form des in ſich abgerundeten Gedankenſyſtems umſetzen ſoll. In dieſem poſitiven Sinn iſt die Unendlichkeit der Welt zu behaupten; nur in einem negativen Sinn wird ſie behauptet, wenn man ſie darin ſucht, daß die Welt nichts außer ſich habe, was ſie beſchränken könnte. Ihre innere Beſchränktheit würde ſich nicht verkennen laſſen, wenn ſie mit der Schranke behaftet bliebe eines unentwickelten Vermögens, d. h. mit dem Vermögen ſich jemals zur Genüge entwickeln zu können. Wenn wir aber die wahre Bedeutung des Unendlichen erkannt haben, ſo ſtehen wir an der Frage, ob wir die Vollkommenheit, welche in ihr liegt, der Welt beilegen dürfen, oder ob ſie nur Gott gehört. Sie kann erſt entſchieden werden, wenn über den transcendentalen Gedanken Gottes und über ſein Verhältniß zur Welt eine Entſcheidung getroffen iſt. Die beiden transcendentalen Begriffe, mit welchen

wir beſchäftigt ſind, ſtehen im engſten Zuſammenhang. Die Kosmologie läßt ſich nicht ohne die Theologie durchführen.

84. Noch weniger als für das Sein der Welt werden wir für das Sein Gottes einen Beweis führen können in den gewöhnlichen Formen des Schluſſes. Wenn die Induction und Deduction der concreten Begriffe ſich auch durchführen ließe zu einem vollſtändigen Abſchluſſe, ſo würde ſie doch nur das Syſtem der Welt zur Erkenntniß bringen, den Grund der Welt aber nicht berühren. Man hat daher zu abſtracten Formen unſeres Denkens ſeine Zuflucht genommen um von ihnen aus ſich eine Ueberzeugung zu verſchaffen, daß die Meinung, welche allgemein unter den Menſchen verbreitet iſt, vom Sein Gottes oder der Götter nicht ein leerer Wahn ſei. Aber im Wege des Schluſſes vom Abſtracten aus kann man immer nur auf Abſtractes kommen und Gott oder die Götter nur als eine Abſtraction unſeres Verſtandes gelten zu laſſen, das würde am wenigſten der allgemein verbreiteten Meinung genügen, welche man durch den Beweis für das Sein Gottes, wenn auch nicht in allen Punkten, doch in ihrem Weſen befeſtigen will. Man hat ſich in der Verlegenheit um einen ſolchen Beweis auch darauf berufen, daß alle Völker in jener Meinung übereinſtimmten und dies zu ihrer Verfeſtigung genügend ſei, weil niemand dem widerſprechen könnte, was jedermann annimmt. Doch wenn man auch zugeben müßte, daß alle Völker an Götter geglaubt haben, bei einzelnen Menſchen hat ſich auch der Zweifel an dieſem Glauben geregt und der Glaube an Götter iſt noch nicht der Glaube an Gott. Der Polytheismus iſt die ſtärkſte Aufforderung das Recht der Kritik über den religiöſen Aberglauben der Wiſſenſchaft zu bewahren (81 Anm.). Die Berufung auf die allgemeine Stimme der Völker kann als eine empiriſche Beſtätigung der Meinung dienen, daß der transcendentale Begriff Gottes uns angeboren ſei, und auch dieſer angeborene Begriff hat für einen genügenden Beweis für das Sein Gottes gelten ſollen. Er muß unſerer Vernunft eingepflanzt ſein und wer hätte ihn ihr ein

pflanzen können, als Gott? Nur das Unendliche, Vollkommene, kann den Gedanken des Unendlichen, des Vollkommenen mittheilen. Daß hierin kein Beweis liegt, sondern nur eine Berufung auf eine unmittelbare Ueberzeugung, wird uns nicht entgehn können, wenn wir bedenken, daß ein jeder seiner Kraft sich entziehn kann, welcher bemerkt, daß der angeborene Begriff Gottes in seinem Gedanken sich noch nicht geregt und in seinen Regungen sich beglaubigt hat. Angeborene Begriffe würden eben nur ein angeborenes Vermögen zu Erkenntnissen sein, welches sich bethätigen müßte in wirklichen Gedanken um zur Anerkennung zu gelangen. Dazu mögen nun allerdings die Berufungen auf die allgemein verbreitete Meinung über Gott und göttliche Dinge und die Zurückführung derselben auf einen angeborenen Begriff dienen uns darauf aufmerksam zu machen, daß es im Wesen der Vernunft liegt das Vollkommene aufzusuchen, aber darüber dürfen sie uns auch nicht täuschen, daß alle unsere wissenschaftliche Ueberzeugung von den Gründen der Erscheinung und so auch die Ueberzeugung vom letzten und höchsten Grunde aller Dinge auf einer Forderung der Vernunft beruht. Die theoretische Vernunft fordert das Wissen, die vollkommene Erkenntniß; sie kann nur in der Erkenntniß des vollkommenen Seins bestehn; die Vernunft muß daher auch das Sein des Vollkommenen fordern. Dieses Sein muß auch der letzte, oberste Grund alles Begründeten sein, denn die vollkommene Erkenntniß kann nur unter der Bedingung gewonnen werden, daß sie alles erklärt, was der Erklärung aus seinem Grunde bedarf. In der Forderung der theoretischen Vernunft, welche das Princip der Philosophie abgiebt, muß der wissenschaftliche Grund, wie aller philosophischen Ueberzeugungen, so auch der Ueberzeugung von dem Sein Gottes gesucht werden. Aber dieser Grund bedarf auch der Entwicklung und erst durch sie werden wir die allgemein verbreitete Meinung vom Sein Gottes in wissenschaftlicher Untersuchung festgestellt und den Grund gelegt haben zu der wissenschaftlichen Kritik der Meinungen über das Göttliche, welche bei ihren Schwankungen weder der Sichtung noch der Bestätigung entbehren können.

Seit der Kantiſchen Kritik iſt es üblig geworden den philoſophiſchen Beweis für das Sein Gottes für unmöglich zu halten. Man kann darüber in verſchiedener Weiſe ſich ausſprechen, je nachdem man das Wort Beweis im engeren oder weiteren Sinn faßt. In dem engern Sinn nur auf die Beweiſe des realen Denkens beſchränkt werden wir freilich keinen Beweis für das Tranſendendale geben können. In dieſem Sinn laſſen ſich auch die formalen Grundſätze der Wiſſenſchaft nicht beweiſen. Der Entſcheidung über die Frage, ob ein Beweis für das Sein Gottes geführt werden könnte, würde im Allgemeinen eine Unterſuchung der ganzen Beweistheorie vorangehen müſſen. Wenn dieſe umfaſſend genug angelegt iſt, wird ſie den Unterſchied zwiſchen den Beweiſen der gewöhnlichen Denkweiſe und der Philoſophie nicht überſehn. Daß dieſe auf einer Forderung der Vernunft beruhn, kann nicht hindern ſie als Beweiſe gelten zu laſſen; denn auch jene beruhn in ihren Grundſätzen auf derſelben Forderung und es kann ihnen nicht zum Vortheil gereichen, daß ſie darüber keine deutliche Einſicht haben; der Vortheil liegt auf der Seite der philoſophiſchen Beweiſe, welche nur dadurch in Nachtheil zu kommen ſcheinen, daß ſie eine größere Strenge des Beweiſes fordern und hierdurch aufdecken, daß alle unſere Beweiſe auf der urſprünglichen Forderung der theoretiſchen Vernunft beruhn. Die Kantiſche Kritik der Beweiſe für das Sein Gottes hat nun eben nur dies aufgedeckt auch in Beziehung auf ihren beſondern Gegenſtand. Sie endet mit dem Bekenntniß, daß wir das Sein Gottes annehmen müßten, wenn wir der Forderung der theoretiſchen Vernunft den letzten Grund zu wiſſen genügen wollten. Der Annahme entzieht ſie ſich aber, weil ſie dieſe Forderung nicht als ein unbedingtes Gebot der Vernunft anerkennet. Dies beruht auf Kant's Zweifel an dem gleichen Werthe der theoretiſchen und der praktiſchen Gebote und führt zu dem Primate der praktiſchen vor der theoretiſchen Vernunft, welches wir ſchon beſtritten haben (35 Anm. 2). Mit der allgemeinen Forderung der theoretiſchen Vernunft ſteht nun aber die Ueberzeugung von dem Sein Gottes nicht in unmittelbarer Verbindung; daß die Vernunft wiſſen will, ſchließt nicht ohne Weiteres in ſich, daß von den nächſten Gründen der Erſcheinung der letzte Grund unterſchieden werden muß, noch weniger daß dieſer letzte Grund Gott ſei. Zu derſelben Betrachtung iſt auch Kant gekommen und hat ſie ebenſo ſehr auf ſeine praktiſche Forderung, wie auf die theoretiſche Forderung angewendet. Von der erſtern ſchreitet er daher zu einem Beweiſe fort, dem ſogenannten moraliſchen Beweiſe für das Sein Gottes, welcher darthun ſoll, daß in ihr unbedingt auch die Ueberzeugung vom Sein Gottes liege. Die Grundlage dieſes Beweiſes werden wir für

ebenſo allgemeingültig halten müſſen, wie die Grundlage unſerer theoretiſchen Ueberzeugung, weil die Forderung der praktiſchen Vernunft mit der Forderung der theoretiſchen Vernunft dieſelbe Unbedingtheit theilt und dieſe nur in der Theorie uns näher ſteht als jene (35 Anm. 2). Daher würde auch an dem moraliſchen Beweiſe Kant's nichts auszuſetzen ſein, wenn er nicht der theoretiſchen Vorausſetzungen ſich bedienen müßte und weniger locker in ſeiner Gliederung wäre. Der letzte Mangel in dieſer Beweisführung muß uns daran erinnern, daß philoſophiſche Beweiſe überhaupt nur verſtanden werden können und ihre Sicherheit haben in der Gliederung ihres ganzen Syſtems. Sehr wenig haben die von der philoſophiſchen Beweislehre verſtanden, welche meinten einen Beweis für das Sein Gottes führen zu können in wenigen Sätzen. Die Erkenntniß Gottes iſt nicht in den Fundamenten, ſondern in der Krone des Syſtems zu ſuchen; die elementaren Erkenntniſſe der gewöhnlichen Denkweiſe reichen nicht bis zu ihr hinan. Dies hat die alte Metaphyſik wohl erkannt, indem ſie Ontologie und Kosmologie der Theologie voranſchickte. Die Kategorien des endlichen Daſeins müſſen ſich als unzureichend für die Erklärung der Erſcheinungen bewieſen haben, ehe wir zum Tranſcendentalen gelangen, ſeine Unentbehrlichkeit einſehen und ſeine Bedeutung in ihrem engen Verhältniß zum Realen begreifen können. Daran erinnert uns der ſo eben ausgeſprochene Satz, daß wir von dem Gedanken an das Wiſſen ausgehend erſt von den nächſten Gründen der Erſcheinung den letzten Grund, den Grund der erſcheinenden Dinge, unterſcheiden lernen müſſen, ehe wir zum Beweiſe für das Sein Gottes gelangen. Die Wiſſenſchaft der gewöhnlichen Denkweiſe begnügt ſich damit die nächſten Gründe der Erſcheinung zu erkennen, die einzelnen Dinge, ihr Leben, ihr Weſen und ihre urſachliche Verbindung; wenn man aber einſieht, daß alles dies nicht ausreicht zur Erklärung der Erſcheinungen, dann ſieht man ſich genöthigt in das Gebiet des Tranſcendentalen vorzuſchreiten. Damit iſt noch nicht ſogleich der Gedanke an Gott erreicht. Der Gedanke der Welt iſt nicht weniger tranſcendental. Zunächſt wendet ſich die wiſſenſchaftliche Forſchung an ihn mit der Frage, ob er dem Streben nach dem Wiſſen genüge. Hierzu kann er genügend ſcheinen, weil er eine unendliche Erkenntniß verſpricht. Der Gedanke des Unendlichen wird weiter erforſcht werden müſſen, wenn wir den wiſſenſchaftlichen Grund einſehen wollen, warum wir die Unendlichkeit Gottes von der Unendlichkeit der Welt unterſcheiden. So iſt es ein ausführlicher Gang der Gedanken in bündigem Zuſammenhang, in welchem wir zu der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß kommen, daß wir das Sein Gottes zu ſetzen haben, und wenn er ſonſt richtig und ohne

Lücken durchgeführt worden, werden wir keinen Grund haben ihm den Namen eines Beweises zu verweigern. Den Gang des Beweises glaube ich genügend verzeichnet zu haben; die Ausführung deſſelben in allen ſeinen Gliedern unterliegt allen den Schwierigkeiten, welche das Syſtem der Logik und der Metaphyſik treffen, und er wird daher nicht leicht in ſolcher Ausführlichkeit gegeben werden können, daß er nicht an dieſer oder jener Stelle Veranlaſſungen zu Ausſtellungen geben ſollte.

85. Wir haben geſehn, wie das Sein der Welt beglaubigt iſt (82) und wie mit ihm der Gedanke des Unendlichen ſich verbindet (83). In ihm eröffnet ſich uns die Ausſicht auf ein in ſich abgeſchloſſenes Syſtem der Wiſſenſchaft, welches der theoretiſchen Vernunft volle Befriedigung ihres Strebens verſpricht. Man könnte glauben, daß hierdurch alles geleiſtet ſein würde, was die theoretiſche Vernunft fordern kann. Aber die Leiſtung ſteht unter einer Bedingung. Noch hat die Welt ihren Abſchluß nicht gefunden; ihr Syſtem iſt nicht geſchloſſen; in ihr finden wir ein unentwickeltes Vermögen und ſie arbeitet noch an ſeiner Entwicklung. So lange ſie in dieſer Arbeit iſt, werden wir von ihr ſagen müſſen, daß ſie noch nicht die Vollkommenheit hat, welche ſie erreichen ſoll, noch nicht das Maß ihrer Unendlichkeit erfüllt (83). Die Forderung der Vernunft gebietet uns nun zwar die Erfüllung ihres Maßes zu erwarten, damit das Syſtem der Welt in Sein und Erkennen zu in ſich abgeſchloſſener Form gelange, aber der Ausgangspunkt für unſer Denken, die Erſcheinung, weiſt uns auf die Unvollkommenheit beider Syſteme, des Seins und des Erkennens, hin und wir können der Welt Unendlichkeit und Vollkommenheit nur in dem Sinn beilegen, daß ſie im Werden iſt und dem Vermögen nach in ihr liegt. Die Erfahrung zeigt uns die Welt im Werden; damit ſie werden könne, muß ſie ein Vermögen für ihr Werden haben. Zu eng ſind die Schranken unſerer Erfahrung geſteckt, als daß wir über das Ganze des weltlichen Werdens nach Werth und Unwerth ſeiner Leiſtungen aus ihr eine Abrechnung ziehen könnten; aber die Vernunft fordert, daß ſie nicht ohne Zweck ſein könne.

Die Theorie kann nicht anders als urtheilen, daß in ihm die Kräfte der weltlichen Dinge und der ganzen Welt mehr und mehr ſich offenbaren, daß es die Erfahrung mehren müſſe, wie klein auch der Zuwachs ſein möge, welchen die Welt allmälig erfährt. Das Fortſchreiten der Welt in ihrer Entwicklung muß der Wiſſenſchaft feſtſtehn. Der Zweck, welchen die Vernunft fordert, ſoll auch erreichbar ſein; wir dürfen daher der Welt die Erreichung ihrer Beſtimmung, die Entwicklung aller ihrer Kräfte, ihres ganzen Vermögens verſprechen. Nur unter dieſer Bedingung wird die Wiſſenſchaft ihr Ziel erreichen können, weil erſt wenn alle ihre Kräfte entwickelt ſind, alles offenbar ſein wird, was jetzt noch verborgen iſt. Dann wird auch erſt das Syſtem der Welt vollkommen und zu der Unendlichkeit erwachſen ſein, welche nicht nach der Größe des Raumes oder der Zeit, ſondern nach dem Werth für die Zwecke der Vernunft geſchätzt werden ſoll. Aber warum hat die Welt dieſe Vollkommenheit nicht ſogleich? Den Grund hiervon können wir nur darin ſuchen, daß ſie den Gedanken nach, welche wir über ſie uns haben bilden müſſen in Folge der wiſſenſchaftlichen Methode für die Erklärung der Erſcheinungen, nichts weiter bedeutet als das Allgemeine, welches alle beſondere Dinge zuſammenhält und zu einem Ganzen verbindet (81); als ſolches umfaßt ſie in ſich Dinge, welche ein unentwickeltes Vermögen zur Hervorbringung der Erſcheinungen haben und bezeichnet ſelbſt nur die Geſammtheit aller dieſer Dinge, welche mit beſtimmten Vermögen ausgeſtattet ſind, und vereinigt in ſich alle ihre Kräfte. Daraus folgt, daß ſie ein Vermögen haben muß, welches nur allmälig im Werden ſich entwickeln kann. Es bleibt aber die Frage übrig, woher ſie dies Vermögen hat, in welchem das Vermögen aller der in ihr enthaltenen Dinge eingeſchloſſen iſt. Durch den Gedanken der Welt iſt die Frage, woher die Dinge der Welt, die Gründe der Erſcheinung, das Vermögen haben die Erſcheinung zu begründen (81), nicht beantwortet. Denn kein Ding kann ſein Vermögen von ſich ſelbſt haben, weil dies eine Thätigkeit des Dinges vorausſetzen würde, in welcher es ſein Vermögen ſetzte noch vor dem Vermögen zu einer

ſolchen Thätigkeit. Die Frage alſo, woher die Welt und alle Dinge in ihr ihr Vermögen haben, zwingt uns über die Welt hinauszugehn und einen höhern Grund der Welt anzunehmen, von welchem ſie ihr Vermögen hat und alles ihr Sein, weil ihr wirkliches Sein von ihrem Vermögen ausgeht.

Der Gedanke an die Unendlichkeit und Vollkommenheit der Welt hat zu der Meinung verführt, daß man bei der Welt ſtehen bleiben und in der Erkenntniß der Welt das einzige Object der Wiſſenſchaft ſehen dürfte. Wenn man von dem Endlichen ausgehend im realen Denken zu der Erkenntniß gekommen war, daß die Vernunft von ihm nicht befriedigt würde, konnte man zunächſt den Gedanken faſſen, daß man nur an das Unendliche ſich zu halten habe. Daß der Gedanke des Unendlichen noch Unterſchiede in ſich hege, konnte um ſo ferner zu liegen ſcheinen, je leichter die Verwechslung des Unendlichen mit dem Unbeſtimmten war (83); denn das Unbeſtimmte bietet keine Unterſchiede dar. Unter den Gedanken des Unendlichen fielen daher die Welt und Gott zuſammen. Dies iſt der Grund der Denkweiſen, welche man mit dem Namen des Pantheismus bezeichnet hat. Man ſieht, daß ſie einer doppelten Wendung fähig ſind. Gott und Welt wollen ſie als daſſelbe faſſen, aber entweder haben ſie nur die Wahrheit Gottes oder nur die Wahrheit der Welt zur Abſicht. Schwankungen zwiſchen beiden Richtungen ſind möglich, ja werden ſich im Verlauf der Unterſuchung gewiß einſtellen; aber wenn die wiſſenſchaftlichen Beweggründe dabei nicht gänzlich in Vergeſſenheit gerathen, ſo wird man entweder von dem Beweggrunde getrieben werden, welcher zum Gedanken der Welt, oder von dem andern, welcher zum Gedanken Gottes führt, und in dem erſten Fall das Unendliche nur in der Welt, in dem andern Fall das Unendliche nur in Gott ſuchen. Das erſtere giebt den atheiſtiſchen, das andere den akosmiſtiſchen Pantheismus ab. Auf dem gegenwärtigen Standpunkte unſerer Unterſuchung haben wir es mit dem erſteren zu thun. Er will der Nothwendigkeit ausweichen über den Gedanken der unendlichen Welt hinauszugehen, d. h. von dem Unendlichen dem Vermögen nach das Unendliche der Wirklichkeit nach zu unterſcheiden. Daß die Welt im Werden iſt und alſo ein Vermögen zu werden hat, läßt die Erfahrung nicht leugnen. Man kann aber meinen, dabei bleibe ſie immer unendlich weil ſie keine Schranke nach außen habe, zwar aus endlichen Dingen als aus ihren Theilen zuſammengeſetzt, aber doch ſo, daß dieſe Theile ſich gegenſeitig ergänzten und ein Vollkommenes in ihrer

Summe abgäben. Dieſer Meinung widerſpricht die Unvollkommenheit, die Endlichkeit der Theile, welche die Meſſung ihrer Größe herbeizieht und den Satz der Mathematik auf ſie zur Anwendung bringt, daß keine Summe endlicher Größen das Unendliche abgeben könne. Wo die Schranke nach außen fehlt, iſt die innerliche Beſchränktheit noch nicht überwunden. Die allgemeine Welt würde wie eine leere Abſtraction gedacht werden, wenn man ſie ablöſen wollte von ihren beſondern Dingen; dieſe tragen alle die Mängel, an welchen ſie leiden, auf ihr Ganzes über. Die Welt, wie ſie wirklich iſt, kann von dieſer Maſſe der Uebel nicht frei geſprochen werden. Man würde ſie eher als den Sitz alles Unheils ſchildern, als ſie für vollkommen ausgeben können, wenn nicht ihr Vermögen wäre, welches Gott in ſie gelegt hat und Beſſeres von ihr verſpricht, als ſie bisher geleiſtet hat. Die Lehre von der Unendlichkeit und Vollkommenheit der Welt, welche ſich nur auf ihre ſchrankenloſe Größe beruft, hat nicht den wahren Werth der Dinge im Sinn, ſondern nur die Weite ihrer Erſcheinungen. Nur darauf können wir dieſelbe Lehre gründen, daß wir auf ihr Vermögen zur Vollkommenheit uns berufen. Ihre unendliche Kraft muß ſie beweiſen. Man glaubt dieſe daraus abnehmen zu können, daß keine Erſcheinung ſein kann, welche nicht von ihr begründet würde. Aber nur eine unbeſtimmte, maßloſe, nicht eine unendliche Kraft würde daraus hervorgehen, wenn wir ſagen müßten, die Welt führte ihre Erſcheinungen immer weiter, ohne je damit zu Ende zu kommen. Um zur wahren Unendlichkeit ihrer Kraft zu gelangen müſſen wir behaupten, daß ſie in der That alle Erſcheinungen hervorbringt, ſo viel deren ſein können; das Maß dieſer Erſcheinungen muß beſtimmt ſein, damit aus allen die vollkommene Offenbarung der Kraft ſich ergebe. Gelangte ſie hierzu nicht, ſo würden wir ſagen müſſen, daß die Welt an dem unheilbaren Uebel litte ſich nie vollkommen ausſprechen und über ſich klar werden zu können; damit wäre ihre Unendlichkeit unvereinbar, in ihrem Weſen läge ihre unüberwindliche Schwäche. Die wahre Vollkommenheit kann nur nach dem Zwecke, dem vernünftigen Grunde alles Denkens, gemeſſen werden. Was ſeinem Zwecke genügen und ihn erreichen kann, das hat ein vollkommenes Vermögen; was unaufhörlich nach ihm jagt, aber auch unausführlich ihn verfehlt, das können wir nur bemitleiden. Aber eben hieran ſcheitert die Lehre des atheiſtiſchen Pantheismus, welche die unendliche Vollkommenheit der Welt erheben möchte, indem ſie ihre Unabhängigkeit von einem höheren Grund behauptet, daß ſie nur eine Welt zu Tage fördert, welche der Gegenſtand unſeres unaufhörlichen Mitleids ſein müßte. Nehmen wir an die Welt hätte den Grund ihres Vermögens in ſich ſelbſt, ſo wird

daraus folgen, daß es in ihren Gedanken läge sie mit diesem Vermögen behaftet zu denken, und was in ihrem Gedanken liegt, können wir von ihr nicht scheiden, wir würden also von ihr zu behaupten haben, daß sie nicht aufhörte ein unentwickeltes Vermögen zu haben, dessen weitere Entwicklung zu erwarten wäre. Zu dieser Annahme führt der Gedanke an das Unbestimmte in seiner Verwechslung mit dem Unendlichen. Ein Vermögen oder eine Kraft von unbestimmter Größe wird eine Entwicklung von unbestimmter, nie endender Weite nach sich ziehen müssen. Der Standpunkt der gewöhnlichen Denkweise läßt eine solche erwarten, weil er nach dem Maßstabe des gegenwärtigen Werdens, der Mitte der Erscheinungen, in welcher wir stehn, alles beurtheilt. Weil die Welt nun eben eine Kraft ist, welche sich ausweisen muß, kann sie nicht aufhören sich zu bethätigen; sie lebt um zu leben, ohne andern Zweck. Die Consequenz des atheistischen Pantheismus ist die Evolutionstheorie, die Lehre von dem unaufhörlichen Werden des Weltalls, welches man mit dem Namen des lebendigen Gottes geschmückt hat. Mit Recht zog man aus dieser Lehre auch die Folgerung, daß dieser lebendige Gott einem unerbittlichen Verhängniß unterworfen sei. An die Stelle des vernünftigen Grundes und des Zweckes, welcher bei einem unaufhörlichen Werden nicht erreicht werden kann, mußte sich der Gedanke einer wenn auch müheloſen, doch vergeblichen Arbeit setzen, welche nur in einem blinden Naturtriebe vollzogen werden könnte. Von dem Standpunkt des gewöhnlichen Denkens bietet sich beim ersten Eintritt in die Untersuchung des Transcendentalen dieser Gesichtspunkt zuerst dar. Die einzelnen Dinge finden sich in das Dasein gesetzt, mit ihrem Vermögen ausgestattet; sie können sich nicht verhehlen, daß sie ihr Dasein und ihr Vermögen nicht von sich haben; so wie sie vom Allgemeinen, von der Welt, sich abhängig sehen, so bietet sich der Gedanke dar, daß sie dem Allgemeinen, nennen wir es Welt oder Natur, auch ihr Dasein und Vermögen verdanken; man stattet nun die unendliche Welt oder Natur mit der erzeugenden Kraft aus, welche allen Dingen ihr Vermögen verleiht. Dabei bleibt es freilich im Dunkeln, wie die allgemeine Kraft ohne ihre besondern Kräfte sein könne; die dunkle Vorstellung der erzeugenden Kraft, welche in der pantheistischen Ansicht dem Gedanken der schöpferischen Macht gleicht, hilft über dies Bedenken hinweg. Aber es bleibt eine andere Frage übrig, woher die Welt selbst ihr unendliches Vermögen hat. Sie führt zur Annahme eines weiter zurückliegenden Grundes, von welchem die Welt ihr Dasein und ihr Vermögen empfängt. Nur unter der Bedingung eines solchen Grundes kann man setzen, daß die Entwicklung der Welt einen Zweck und Abschluß hat. Denn es ist ein großer Unterschied, ob

man etwas von ſich oder von einem Andern hat. Hat ein Ding etwas von ſich, ſo wohnt es urſprünglich und weſentlich dem Dinge bei; kommt es als eine Gabe ihm zu, ſo muß es angeeignet werden um in den weſentlichen Beſitz überzugehn. Wenn daher der atheiſtiſche Pantheismus behauptet, daß die Welt ihr Vermögen und ihr Werden von ſich hätte, ſo iſt die Folgerung nicht zu umgehn, daß beide ihr unaufhörlich anhaften; wenn dagegen angenommen wird, daß ſie ihr Vermögen und alles, was ihr angehört, empfangen hat, ſo iſt der Gehalt ihres Seins und ihres Werdens, wie er im Vermögen liegt, in dieſer Form ihr nur angekommen und erſt in dem Acte der Aneignung wird er zu ihrem wirklichen Weſen geſchlagen; das Vermögen alſo wohnt ihr nicht weſentlich bei zu immer weiterer Entwicklung, ſondern bezeichnet nur den Beginn ihres Empfangens, welcher im Fortſchreiten der Aneignung überwunden werden ſoll in der Wirklichkeit ihres Weſens. Hiermit iſt der Zweck des Werdens vereinbar. Das Vermögen, welches gegeben worden, iſt nur zu dem Zwecke gegeben, daß alles, was in ihm liegt, zur Entwicklung komme und wirklicher Beſitz der Welt werde. Mit der vollſtändigen Entwicklung der Welt iſt das Syſtem ihrer Kräfte abgeſchloſſen.

86. Der höhere Grund, von welchem wir das Daſein und Vermögen der Welt und aller beſonderen Dinge in ihr ableiten müſſen, ſchließt den Kreis unſerer wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen ab. Denn als Grund alles Vermögens muß er als letzter Grund angeſehen werden für alle die Erſcheinungen, welche aus dem Vermögen der Dinge hervorgehn, kann aber ſelbſt keinen höhern Grund haben, weil er ſonſt ſein Daſein und damit das Vermögen Anderes zu begründen empfangen haben müßte, welches gegen den Gedanken verſtößt, daß er der Grund alles Vermögens ſei. Als höchſten Grund nennen wir ihn Gott, weil mit dieſem Namen unſere Sprache den höchſten Gegenſtand unſerer Verehrung bezeichnet hat. Die Einheit Gottes haben wir zu behaupten, weil die Vielheit der Götter einen höhern Grund ihrer Verbindung vorausſetzen würde. Unſere Ueberzeugung von ſeinem Sein liegt in der Forderung der theoretiſchen Vernunft, daß ein höchſter Grund ſein muß, weil ſonſt unſer Forſchen von den Erſcheinungen ausgehend keine genügende Erklärung für ſie finden könnte

(84 Anm.). Sie iſt urſprünglich in derſelben angelegt, bedarf aber, wie alle unſere Anlagen, der Entwicklung, wenn ſie nicht in der Verwirrung unreifer Gedanken den Verwechslungen ausgeſetzt bleiben ſoll, welche mittlere Gründe dem höchſten und letzten Grunde unterſchieben. In wiſſenſchaftlichem Wege müſſen alle Verſuche erſchöpft ſein, die Erſcheinungen aus andern Gründen zu erklären, ehe man zu den reinen Gedanken des höchſten Grundes gelangt. So haben wir auch erſt den Verſuch zurückweiſen müſſen die Erklärung aus der allgemeinen Kraft der Welt zu ziehen, ehe wir zur Unterſcheidung Gottes von der Welt gelangen konnten. Das Höchſte, welches wir in der Wiſſenſchaft erreichen ſollen, ſtellt ſich nun nicht als Syſtem aller Kräfte, ſondern als Grund dieſer Kräfte, als Gott dar. Dies iſt die letzte Definition der Wiſſenſchaft. Sie ſoll in der Erkenntniß Gottes enden. Die Theologie iſt ihr Zweck, welchem alle andere Erkenntniſſe dienen ſollen. Daß dieſer Zweck das Unendliche oder Vollkommene in ſich ſchließt, verſteht ſich von ſelbſt; denn beim Beſchränkten und Unvollkommenen würde die Forſchung der Vernunft nicht ſtehen bleiben können. Aber nicht das Vollkommene nur dem Vermögen nach und im Werden kann der höchſte Grund ſein, weil das Werden das Vermögen und das Vermögen ſeinen Grund vorausſetzt (85). Gott kann daher nur als das Vollkommene der Wirklichkeit nach gedacht werden. Der Gedanke Gottes ſchließt alles Vermögen aus, weil jedes Vermögen die Unentwickeltheit eines noch unvollkommenen Seins vorausſetzt. Mit ihm ſind wir zur ewigen Wahrheit, dem Gegenſtande der vollkommenen Wiſſenſchaft gelangt, welchen das wiſſenſchaftliche Forſchen von Anfang an vorausſetzt und nur am Ende ſeiner Unterſuchungen erreichen kann. Das Gegentheil des Ewigen iſt das Veränderliche; bei ihm kann die Wiſſenſchaft nicht ſtehen bleiben, weil ſie ſeinen Veränderungen zu folgen gezwungen ſein würde. Sie muß ſich ein unveränderliches Ziel, ein Ergebniß, welches für immer feſtſteht, zum Gegenſtande ihrer Forſchung ſetzen. Ein ſolches findet ſie in der unveränderlichen Wahrheit Gottes. Sie bezeichnet ihr das Ideal aller Vollkommenheit, welches in ſich keiner Veränderung

unterworfen iſt, von der Vernunft der weltlichen Dinge aber als ihr Grund und Zweck aufgeſucht wird in ihrer Wiſſenſchaft und in ihrem ganzen Leben. Erſt hiermit ſchließt ſich die Erklärung der Erſcheinungen. Aus der Erkenntniß der weltlichen Dinge kann ſie zur Genüge nicht entnommen werden; wir werden von ihr an das Tranſcendentale verwieſen, weil wir das allgemeine Band ſuchen müſſen, welches die einzelnen Dinge zuſammenhält; ſeine reale Macht dürfen wir nicht leugnen (82). So kommen wir zum tranſcendentalen Begriffe der Welt. Auch in ihm findet die Forſchung der Vernunft nicht ihr Ende. Denn das Vermögen der Welt fordert ſeinen Grund, ihr Werden ſeinen Zweck. Erſt in der Erkenntniß des letzten Grundes und des letzten Zweckes vollendet ſich die Erklärung der Erſcheinungen. Beide ſind im Gedanken Gottes verbunden.

Die Philoſophie kann unter dem Namen Gottes nichts anders verſtehne als das Vollkommene, welches ihr Ideal iſt. Alle beſonder Ideale, mit welchen ihre Unterſuchung ſich beſchäftigt, (42), müſſen in dieſes Ideal aufgehn. Sie betrachtet es als Ideal, weil ſie nach ſeiner Verwirklichung in ihren Gedanken ſtrebt und in ihrer teleologiſchen Methode (49) vorausſetzt, daß alle Dinge der Verwirklichung dieſes Ideals nachgehn. Dies ſchließt aber nicht aus, daß es auch ſeine Wirklichkeit hat. Wenn es nicht wirklich wäre, ſo könnte nicht nach ſeiner Erkenntniß und ſeiner Verwirklichung geſtrebt werden, denn es gäbe kein Ziel dieſes Strebens, es gäbe keinen Grund des Vermögens und keinen Anfang für dieſes Streben (85). Nur für die Vernunft in der Welt iſt Gott Ideal; daß aber die Vernunft in der Welt iſt und zu ihrem Ideale Gott hat, dafür wird Gott als Grund gefordert, welcher ihr das Vermögen zu ihrem Streben nach dieſem Ideale gegeben haben muß und damit auch zugleich das Ziel ihres Strebens. Denn der Vernunft iſt es eigen, daß ihr Grund mit ihrem Zwecke daſſelbe iſt, weil ſie ihren Grund in ihrem Bewußtſein ſich aneignen will. So iſt Gott nicht allein das, was das Streben der weltlichen Vernunft nach ihrem Ideale erfüllt, ſondern auch Anfang und Ende der Welt, alles Strebens und Werdens in ihr; in der Vernunft kommt es nur zum Bewußtſein, daß es ſo iſt. Daß wir dieſem Ideal der Vernunft den Namen Gottes beilegen, welcher vor ſeinem Gebrauch in der Philoſophie in religiöſer

Verehrung gewesen ist, weist nur darauf hin, daß die Philosophie auch in ihrem höchsten Zwecke davon nicht abläßt an die Regungen des gemeinen Bewußtseins sich anzuschließen und sie nur zu klarer Erkenntniß zu erheben sucht. Dabei muß es ihr darauf ankommen, den richtigen Sinn der Bezeichnungen zu treffen, in welchem die gewöhnliche Denkweise die Namen geschaffen hat, und daher kann es uns auch nicht gleichgültig sein, ob wir den Namen Gottes in der Philosophie in demselben Sinn gebrauchen, wie er im gemeinen Leben üblich ist. Hierüber kann jedoch im Allgemeinen kaum ein Zweifel sein; denn wie die Philosophie in Gott das Höchste, das Vollkommene sieht, so hat auch die Religion und die allgemeine Meinung die Gegenstände ihrer Verehrung auf das höchste gepriesen und von jedem Makel frei gehalten und nur als Ausartung des religiösen Glaubens kann es angesehen werden, wenn Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen sich ausgebildet haben, welche gegen diese allgemeine Richtung der religiösen Meinung verstießen. Aber zugegeben muß werden, daß der Name Gottes in der Philosophie nicht alles in sich aufnimmt, was die christliche oder auch die muhammedanische Religion unter ihm versteht, ohne daß wir doch deswegen leugnen müßten, daß die eine oder die andere dieser Religionen den einen wahren Gott verehre. Denn wie wir schon früher bemerkt haben (81 Anm.), das religiöse Leben und die gewöhnliche Meinung ziehen in die Verehrung des Göttlichen besondere Erfahrungen, welche die philosophische Forschung nicht mit in sich aufnehmen kann. Die positiven Religionen sind eben dadurch positiv, daß sie an bestimmte Thatsachen der Erfahrung in der Geschichte der Menschen sich anschließen, in welchen besondere Weisungen und Offenbarungen Gottes von ihnen gefunden werden, wärend die Philosophie in dem Charakter einer allgemeinen Wissenschaft in ihrem Gedanken Gottes nur das feststellen kann, was für alle Welt von ihm gilt. Die positive Religion fügt diesem genauere Bestimmungen hinzu, welche für die religiöse Gemeinschaft in einem bestimmten Kreise der Bildung gelten, ja allgemeine Gültigkeit annehmen können unter der Voraussetzung, daß die religiöse Gemeinschaft über alle Vernunft sich ausbreiten soll. Aber solche Zusätze können doch dem philosophischen Gedanken Gottes seine Wahrheit nicht rauben. Er giebt die allgemeine Norm an, innerhalb welcher das religiöse Bewußtsein sich halten soll um mit der wissenschaftlichen Erkenntniß in Uebereinstimmung zu bleiben. Der Gott der Philosophen ist kein anderer Gott als der Gott der frommen Gläubigen, welche in ihrem Gemüth die Offenbarungen göttlicher Verheißungen, in ihrem Gewissen die Gebote des göttlichen Willens gefühlt und erfahren haben. Glaube und Erkenntniß spalten den Menschen nicht in

ſeinem Bewußtſein; was dieſe als den allgemeinen Zug der Vernunft nach ihrem Grunde und ihrem Zwecke uns deutet, muß auch von jenem in den beſonderen Erfahrungen des Lebens als Bethätigung deſſelben Grundes und Zweckes wiedergefunden werden. An die poſitive Religion ſchließt ſich, wo die Meinung zur Wiſſenſchaft ſich geſtalten will, die poſitive Theologie an; ſie wird in der Geſchichte des religiöſen Glaubens, in den Ueberlieferungen der religiöſen Gemeinſchaft unter den frommen Menſchen ihre Anknüpfungspunkte aufſuchen müſſen, aber auch nicht unterlaſſen dürfen, weil ſie Wiſſenſchaft ſein will, den allgemeinen Geſetzen des wiſſenſchaftlichen Lebens ſich zu fügen und unter dieſen auch die formalen Gedanken der Philoſophie zu beachten, welche ſich bis zum Gedanken Gottes erſtrecken. Mit dem philoſophiſchen Gedanken Gottes ſich in Uebereinſtimmung zu ſetzen kann ſie um ſo weniger unterlaſſen, je ſtärker derſelbe in der religiöſen Gemeinſchaft und ihrer wiſſenſchaftlichen Ueberlieferung ſich erwieſen hat. Nur zu ihrem Nachtheile würde es daher gereichen, wenn ſie die philoſophiſche Theologie von ſich ausſcheiden wollte. Im Gegenſatz gegen die poſitive Theologie hat man dieſe die natürliche Theologie genannt; das natürliche Licht, von welchem man dieſe herleitete, iſt aber nur das Licht der Vernunft; man würde ſie richtiger rationale Theologie nennen. Der Rationalismus in der Theologie iſt in Verruf gekommen, weil er in ihr, ebenſo wie in der Philoſophie, in einem einſeitigen Gegenſatz gegen den Senſualismus und gegen die Belehrungen der Erfahrung ſich geſetzt hat; das rationale Element aber läßt ſich aus der Theologie ebenſo wenig wie aus der Religion entfernen, weil Denken und Glauben Sachen der Vernunft ſind. Die philoſophiſche Theologie muß auf die Forderungen der Vernunft ſich ſtützen, wird aber darüber nicht vergeſſen, daß dieſe Forderungen ihren Anknüpfungspunkt in der Empfindung und in den von ihr ausgehenden Erfahrungen haben. Gegen dieſe, wie ſie auch im religiöſen Gebiete ſich geltend machen, darf ſie ſich nicht verſchließen. Die Kritik, welche ſie über religiöſen Glauben und Aberglauben verhängt, darf nicht in dem unkritiſchen Zweifel ſich verlieren, welcher alles als Aberglauben verwirft, was nicht aus reiner Vernunft begriffen werden kann. Die Thatſachen, welche die Macht der Religion über das Gemüth der einzelnen Menſchen, ja über den Gang der menſchlichen Geſchichte im Ganzen und Großen beweiſen, dürfen nicht als unbedeutende Verirrungen und Auswüchſe der Phantaſie nur nebenbei betrachtet und alsdann der Vergeſſenheit übergeben werden, ſondern fordern ernſte Ueberlegung und bedürfen der wiſſenſchaftlichen Erklärung. So wird die philoſophiſche mit der poſitiven Theologie in Verkehr ſich ſetzen müſſen. Beide bilden nicht das Ganze der Theologie; erſt in ihrem Verkehre unter einander

würde ſich dieſes ergeben. Es liegt in der Natur der Sache, daß dieſem mehr die poſitive als die philoſophiſche Theologie ſich zugewandt hat, weil dieſe mehr nach einer ſtrengen Wiſſenſchaft ſtrebt, jene mehr mit den Meinungen und Erfahrungen der Menſchen ſich beſchäftigt. Daher hat auch die poſitive Theologie ernſtlicher als die philoſophiſche den Anſpruch erhoben, daß ſie das Haupt aller Wiſſenſchaften ſei. Sie hat dadurch nur den Streit aller andern Wiſſenſchaften gegen ſich hervorgerufen, weil ſie in ihrem freien Gemeinweſen keine Alleinherrſchaft dulden können, am wenigſten die Alleinherrſchaft einer Wiſſenſchaft, welche ſo viel auf Meinungen baut, wie die poſitive Theologie. Der richtige Sinn des Satzes, daß alle Wiſſenſchaft der Theologie als ihrem Zwecke diene, ſpricht weder von der poſitiven noch von der philoſophiſchen Theologie; möge die eine oder die andere für die allein wahre Theologie ſich ausgeben, ſo iſt dies eine Anmaßung; jener Satz hat nur das Ideal der Theologie im Sinn, wie es zu Stande gekommen ſein würde, wenn alle Erſcheinungen aus ihrem oberſten Grunde zur Erklärung gekommen wären. An Erfüllung dieſes Ideals arbeiten Philoſophie und poſitive Theologie als dienende Wiſſenſchaften, ebenſo wie alle übrige Zweige der Wiſſenſchaft, und haben vor dieſen nur ſo viel voraus, daß ſie ihren Zweck erkannt haben. Dies theilen ſie auch mit den übrigen Wiſſenſchaften, wenn dieſe ſich nicht dem allgemeinen Verkehr der wiſſenſchaftlichen Meinung entziehn, welche alle Werke der Wiſſenſchaft auf ihren letzten Zweck richtet und daher dem Ideal der Theologie am nächſten ſteht. Der Satz, daß die Theologie der Zweck aller Wiſſenſchaft ſei, ſpricht nur die Forderung aus, daß alle zerſtreuten Erkenntniſſe zuletzt ſich ſammeln ſollen zu einem Endergebniß in der Erkenntniß des oberſten Grundes und Zweckes aller Dinge und aller Erſcheinungen.

87. Der oberſte Grund aller Dinge kann die Begründung alles deſſen, was iſt, mit keinem andern Grunde theilen. So wie die gewöhnliche Denkweiſe in Verfolg ihrer wiſſenſchaftlichen Beweggründe dazu geführt wird die Einheit Gottes zu behaupten, ſo muß ſie auch zu dem Ergebniſſe kommen, daß neben Gott kein anderer Grund beſteht, welcher daran Antheil hätte der Welt und den Dingen der Welt ihr Daſein und ihr Vermögen zu verleihen. Hierin aber zeigt ſich das Tranſcendentale im Gedanken Gottes im auffallendſten Lichte. Die Weiſe, wie Gott die Welt ins Daſein ſetzt, läßt ſich mit keiner andern Weiſe vergleichen, in welcher weltliche Dinge als

Gründe zu betrachten ſind. Denn wenn weltliche Dinge etwas begründen, ſo ſetzt dies ein Vermögen voraus in ihnen oder andern Dingen, aus welchem immer nur etwas, was in dieſem Vermögen der Möglichkeit nach lag, zur Wirklichkeit herausgezogen wird; ein ſolches Vermögen iſt aber weder in Gott noch in den weltlichen Dingen vor dem Daſein der Welt vorhanden; in Gott nicht, weil er reine Wirklichkeit iſt (86), in der Welt nicht, weil ihr Vermögen von ihrem Daſein abhängt. Nicht leicht aber findet ſich die gewöhnliche Denkweiſe mit dem Tranſcendentalen ab; die Verhältniſſe, welche ſie unter den weltlichen Dingen kennen gelernt hat, hält ſie für übertragbar auf das Tranſcendentale. Von der einen Seite meint man daher Gott ein Vermögen beilegen zu müſſen, damit er die Welt begründen könne, von der andern Seite glaubt man der begründenden Wirkſamkeit Gottes ein Vermögen zur Seite ſetzen zu müſſen die Wirkungen Gottes zu empfangen. Wenn die erſte Anſicht nicht zur Evolutionslehre und zur Verwechslung der Welt mit Gott führen ſoll (85 Anm.), ſo verwickelt ſie in eine Reihe hypothetiſcher Annahmen über die Emanation der Welt aus der Kraft Gottes, welche die Begründung der Welt als ein ihrem Grunde gleichgültiges Werk erſcheinen laſſen und daher zwiſchen Grund und Begründetem den Zuſammenhang aufheben. Dem wiſſenſchaftlichen Gedanken Gottes kann dies nicht Genüge leiſten, weil er nichts anderes bedeutet als den vollkommenen Grund der Welt. Die andere Anſicht führt zum Dualismus in der Lehre von den Principien des Seins; denn das Vermögen die Wirkungen Gottes zu empfangen, welches ſie Gott zur Seite ſtellt, giebt ein zweites Princip des Seins ab; es ſtellt eine bildbare Materie dar und die Wirkſamkeit Gottes in der Begründung der Welt würde daher nur der praktiſchen Thätigkeit gleichen, in welcher ein fremder gegebener Stoff ſeine Form erhielte. Dieſe Anſicht hat deswegen auch in der praktiſchen Denkweiſe eine weite Verbreitung gefunden; ſie widerſpricht aber der Vollkommenheit und Unveränderlichkeit Gottes, weil praktiſche Thätigkeit von dem vorgefundenen Stoffe abhängig iſt und nicht ohne Veränderung der praktiſch wirkenden Kraft geſchehn kann. Gegen alle dieſe Ver-

ſuche die Begründung der Welt durch Gott mit der Thätigkeit weltlicher Dinge zu vergleichen müſſen wir das Traſcendentale in dieſem Verhältniſſe Gottes zur Welt behaupten. Es iſt in der Formel ausgedrückt worden, daß Gott die Welt aus nichts geſchaffen habe, welche ſowohl der Emanationslehre als der Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie ſich entgegenſetzt, aber auch nur die negative Seite des Verhältniſſes trifft; die poſitive Seite drückt ſich in der Formel aus, Gott habe die Materie der Welt geſchaffen, aus welcher alsdann die Form in weiterer Folge hervorgeht.

1. In den Unterſuchungen über das hier beſprochene Verhältniß iſt der wiſſenſchaftliche Gegenſatz zwiſchen Materie und Form durch Verwechslung mit dem Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt geſtört worden. Wenn man dadurch etwas über die Wahrheit Gottes beſtimmt zu haben glaubte, daß man ihn Geiſt nannte, ſo mußte das Körperliche ihm ferner zu ſtehn ſcheinen, als das Geiſtige; wenn man nur das Körperliche für materiell hielt, das Geiſtige für immateriell, ſo lag die Meinung nahe, daß Gott unmittelbar wohl Geiſtiges, aber nicht Materielles begründen könnte. Den Verwirrungen, welche hieraus hervorgegangen ſind, begegnet man in der Schöpfungslehre, wie in der Emanationslehre und in der Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie. Man wird ſich ihrer dadurch entſchlagen müſſen, daß man Materie und Form in gleicher Allgemeinheit über Geiſtiges und Körperliches vertheilt. Ein formloſer, ungebildeter Geiſt iſt ebenſo denkbar, wie ein roher Körper. In dem Verhältniſſe Gottes zur Welt haben wir nur mit dem Gegenſatze zu thun zwiſchen der reinen Form, welche in Wirklichkeit alles iſt, was ſie kann, der Möglichkeit nach nichts, und zwiſchen der reinen Materie, welche der Wirklichkeit nach nichts und alles nur der Möglichkeit nach iſt. Die Frage iſt, wie beide zuſammenhängen. Das Sein der reinen Form wird uns beglaubigt durch die Forderung der Vernunft, welche nur der Gedanke des Vollkommenen befriedigt; daß ſie nur als Forderung auftritt, weiſt auf die Materie zurück, welche die vollkommene Form erſt gewinnen ſoll; der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung aber wird das Recht nicht entzogen werden können auf den Anfang aller Form, auf die reine Materie zurückzugehn; die Forderung der Vernunft, welche das Vollkommene zu ſuchen gebietet, macht dieſes Recht zur Pflicht; in der Erkenntniß des Vollkommenen müſſen beide Momente zuſammenfallen; ſie muß die reine Form darſtellen und auch die Frage nach der

reinen Materie, den erſten Anfang der Form, erledigen, indem ſie in jener den Grund dieſer entdeckt. Der Zuſammenhang beider in demſelben Punkte kann für den wiſſenſchaftlichen Standpunkt keinem Zweifel unterliegen. Aber nur im Gedanken des Vollkommenen, welcher Anfang und Ende des Werdens bezeichnet, iſt er gegeben und wenn man verſucht ihn nach dem Maßſtabe weltlicher Gründe zu meſſen, ſo kommt man unausbleiblich zu den Verwirrungen, welche wir bezeichnet haben. Die Dinge, welche die Gründe der weltlichen Erſcheinungen abgeben, heben ihre Thätigkeit von einem ihnen beiwohnenden Vermögen an, welches die Materie iſt für eine zu gewinnende Form. Ihre Thätigkeit kann ſich nach innen oder nach außen wenden; erſt hierdurch tritt der Gegenſatz zwiſchen der geiſtigen und körperlichen Materie ein. Wird nun die Begründung der Welt in der Weiſe der geiſtigen Thätigkeit gedacht, ſo ergiebt ſich die Evolutionslehre; Gott bildet ſich ſelbſt; in der Weltbildung iſt nur die Selbſtentwicklung, die Selbſtoffenbarung Gottes zu ſehn; wird die Begründung der Welt in der Weiſe der körperlichen Thätigkeit gedacht, ſo ergiebt ſich die Lehre von der Weltbildung aus einer Gott fremden Materie; Gott wird wie ein Künſtler gedacht, welcher die formloſe Materie zur Schönheit des Weltalls geſtaltet. Zwiſchen dieſen beiden Lehren iſt ein voller Gegenſatz. In der Speculation haben ſie ſich auch das Gleichgewicht gehalten und nur in der populäre Denkweiſe hat ſich die zweite mehr verbreitet, weil in ihr die praktiſche Anſicht vorherſcht, welche mehr an das Bilden des Aeußern als des Innern denkt. Die Speculation aber kann weder die eine noch die andere Anſicht feſthalten; die Evolutionslehre wird von ihr verworfen und weil ſie auch in populärer Denkweiſe nicht vertreten wird, hat ſie die Umgeſtaltung in die Emanationslehre erfahren. Sie geht von dem Gedanken aus, daß Gott, dem Vollkommenen, das nicht abgeſprochen werden dürfe, was den weltlichen Dingen zukommt, das Vermögen eine Wirkung nach außen von ſich ausgehen zu laſſen. Wie die Quelle den Strom, wie das Feuer die Wärme von ſich ausgehn läßt, ſo läßt Gott ſeine Kräfte von ſich ausgehn. Das Unpaſſende des Vergleichs kann nun wohl nicht ganz überſehn werden; daher iſt die Emanationslehre darauf bedacht die Ausflüſſe Gottes vollkommner ſich zu denken als die Ausflüſſe der weltlichen Dinge. Dies zeigt ſich in zwei Punkten. Von der äußerlichen Materie will man ſie unabhängig machen im Gegenſatz gegen die Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie; daher werden die Ausflüſſe Gottes von den feinern Ausbildungen der Emanationslehre als geiſtige Weſen gedacht. Hierin zeigt ſich die Verwandtſchaft der Emanationslehre mit der Evolutionslehre; es iſt ein innerlicher Vorgang

in der Geiſterwelt, welcher in der Emanation Gottes uns verkündet wird. Aber die Wirkungen der weltlichen Dinge in ihren Ausflüſſen ſind auch darin unvollkommen, daß ſie nichts Selbſtändiges hervorbringen; auch von dieſer Unvollkommenheit ſpricht man die Ausflüſſe Gottes frei; ſie werden als ſelbſtändige geiſtige Kräfte betrachtet, als Subſtanzen, welche wieder andere Ausflüſſe aus ſich hervorgehen laſſen, ſelbſtändig und geiſtig wie die erſten. Hierbei kämpft ſie mit der doppelten Schwierigkeit ein Ende der Ausflüſſe und aus der Reihe der geiſtigen Ausflüſſe einen Ausgang zum Körperlichen zu finden; nur durch die willkürliche Annahme, daß die Ausflüſſe zuletzt ihre Schranken in der Materie, dem Grunde des Körperlichen, erreichen würden, glaubt ſie dieſe Schwierigkeit überwinden zu können. Nicht allein dieſe Annahme verwickelt ſie in grundloſe Hypotheſen; noch auffallender treten ſie in der Beſchreibung der geiſtigen Kräfte hervor, welche aus Gott emaniren ſollen und in bunteſter Mannigfaltigkeit von den verſchiedenen Syſtemen erſonnen worden ſind. Dieſe Erfindungen einer üppigen Phantaſie haben ihren letzten Grund darin, daß die Emanationslehre den Zuſammenhang zwiſchen Grund und Begründetem nicht zu finden weiß, weil ſie aus dem Vollkommenen etwas Unvollkommenes, aus dem Geiſtigen etwas Körperliches hervorgehn ſieht. Die Zwiſchenglieder, welche man nur eintreten läßt um die Verlegenheiten der Theorie weniger auffallend zu machen, leiden aber an dem Mangel den Gegenſatz nur als einen Gradunterſchied erſcheinen zu laſſen. In dieſem falſchen Lichte ſtellt ſich nun der Emanationslehre auch der Gegenſatz zwiſchen Gott und Welt dar. Gott erſcheint ihr nur als eine vollkommene Kraft, welche mit dem Vermögen ausgeſtattet wird Subſtanzen hervorzubringen ohne Beihülfe einer ſchon vorhandenen Materie. Der Welt gleicht er noch immer, weil er ein Vermögen hat, welches in ſeinen Ausflüſſen ſich entwickeln muß. Der Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie ſetzt ſich nun die Emanationslehre darin entgegen, daß ſie Gott mit einer natürlichen Kraft vergleicht, wärend jene ihre Analogie von der praktiſchen Thätigkeit des Menſchen entnimmt. Mit jener Vergleichung läßt ſich leichter die Anſicht verbinden, daß Gott bei ſeinen Ausflüſſen unverändert bleibt, und die Emanationslehre hat daher auch zur Verbeſſerung der Evolutionslehre dienen ſollen, verfällt dagegen dem Fehler, daß ſie die Ausflüſſe Gottes als ſeiner Wahrheit völlig gleichgültig anſieht; ſo wie es für die natürlichen Urſachen ganz gleich iſt, ob ſie Wirkungen haben oder nicht, ſo bleibt die Quelle alles Seins ganz in derſelben Fülle, nachdem ſie übergefloſſen iſt, in welcher ſie vorher war, d. h. ſie bleibt Quelle, ob ſie quillt oder nicht. Schwerer iſt es die Lehre, daß Gott die

Materie bildet und dadurch Grund der Welt wird, dem Vorwurfe zu entziehn, daß ſie eine veränderliche Thätigkeit Gottes ſetze. Ariſtoteles hat dazu zwei Mittel angeſtrengt, die Annahmen, daß die Materie, welche Gott zur Seite ſtehe, ſich durchaus leidend zu ihm verhalte und daß Gott die Welt bewege ohne von ihr bewegt zu werden, weil ſie nur durch ihr Streben nach der begehrenswerthen Form in Bewegung geſetzt werde. Die erſte Annahme hilft dem Uebelſtande nicht völlig ab, ſondern entfernt nur den Widerſtand in der Wechſelwirkung und macht die zweite Urſache zu einem völligen Nichts; die zweite Annahme widerſpricht der erſten, indem ſie die leidendende Materie zur thätigen Urſache macht und widerſpricht nicht weniger der ganzen Lehre von der Bildung der Materie durch Gott, indem ſie den Künſtler der Welt in Ruheſtand verſetzt. Wenn man die beiden Analogien ausgeſchieden hat, welche die Begründung der Welt durch Gott entweder mit der natürlichen oder mit der vernünftigen, praktiſchen Thätigkeit weltlicher Dinge vergleichen, bleibt nur übrig das Transcendentale in dem Gedanken derſelben anzuerkennen. Dies behauptet die Schöpfungslehre, welche das Schaffen Gottes dem Schaffen der Geſchöpfe entgegenſetzt, weil dieſes Schaffen ein Vermögen, d. h. eine noch ungebildete Materie vorausſetzt, möge es als Schaffen im Innern, von Gedanken oder geiſtigen Entwicklungen, oder als Schaffen äußerer Formen gedacht werden. Daß kein ſolches Vermögen, keine ſolche Materie vor dem Schaffen Gottes vorausgeſetzt werde, drückt man dadurch aus, daß man es ein Schaffen aus dem Nichts nennt. Mit dem Gedanken des Transcendentalen pflegt ſich die Meinung zu verbinden, daß er nur eine negative Bedeutung habe und ſkeptiſch die Denkweiſe der Menſchen vernichte oder myſtiſch auf ein undurchdringliches Geheimniß verweiſe; ſie hat nur darin ihren Grund, daß er auf einen höhern Zweck hinweiſt, welcher in der Mitte des Forſchens nicht erreicht werden kann; aber auch die poſitive Bedeutung dieſer Mitte für den erreichbaren Zweck wird durch ihn gerettet. Wir haben hier einen Punkt vor uns, welcher dies ins Licht ſetzen kann. Das Schaffen Gottes verneint zwar die Anwendbarkeit der Denkformen, in welchen das Schaffen weltlicher Dinge uns faßlich wird, aber nur indem es ein neues Moment hinzuſetzt. Gott ſchafft nicht, wie die weltlichen Dinge, nur eine neue Form für eine vorhandene Materie, ſondern ſchafft auch die Materie alles Werdens, indem er den Dingen der Welt ihr Daſein und ihr Vermögen zu aller Form giebt.

2. Wir haben früher die Nothwendigkeit gezeigt den Gedanken des Vermögens in unſern Unterſuchungen fortzuführen ohne uns die Schwierigkeiten zu verhehlen, welche in ihm liegen (24

Anm. 2). Erſt hier werden wir den Grund dieſer Schwierigkeiten aufdecken und zeigen können, unter welcher Bedingung er feſtſteht. Mit ihm identiſch iſt ein anderer Gedanke von nicht weniger allgemeinem Gebrauch und mit nicht wenigern Schwierigkeiten behaftet, der Gedanke der Materie. Die gewöhnliche Denkweiſe ſetzt Vermögen und Materie beſtändig voraus; mit dem Werden der Dinge und den Thätigkeiten derſelben, welche es begründen, beſchäftigt es ſich; alles aber, was wird, und jede Thätigkeit welche es begründet, wird von ihr gedacht als hervorgehend aus einem Vermögen, weil nichts wirklich werden kann, was nicht möglich iſt, wird von ihr angeſehn als eine neue Form, welche aus einer alten Materie ſich entwickelt hat. Daß Materie nicht allein im Körperlichen, ſondern auch im Geiſtigen zu ſuchen iſt, haben wir ſchon früher nachgewieſen (80 Anm. 2). Wenn wir unſere Gedanken, unſere Willensacte bilden, ſo haben wir nicht weniger einen rohhen Stoff vor uns, welcher eine neue Form erhalten ſoll, als wenn wir der äußern Materie durch unſern Handeln eine neue Beſtimmung geben. Nach beiden Seiten unſeres Lebens zu, reflexiv und tranſitiv, greifen wir in die Bildung der Materie ein, und ſetzen dabei voraus, daß in dieſer ein bildbarer Stoff, ein Vermögen liegt die Form anzunehmen, welche von uns beabſichtigt wird. Wo Materie iſt, da iſt Vermögen und wo Vermögen iſt, da iſt Materie. Das dem Vermögen nach Seiende iſt die Materie im Allgemeinen. In der Materie liegt alles angelegt, was aus ihr werden kann, ſo wie im Vermögen alles unentwickelt iſt, was aus ihm zur Entwicklung kommen ſoll. Materie und Vermögen ſind nur verſchiedene Namen für daſſelbe. Daß nun aber das gewöhnliche Denken Vermögen und Materie der weltlichen Dinge in allen ſeinen Formen vorausſetzt, macht es auch unfähig den Grund dieſer Vorausſetzung zu begreifen und in dem Wagniß über die gewöhnliche Denkweiſe hinauszugehn wird man den ſkeptiſchen Bedenken gegen die Wahrheit beider Gedanken begegnen müſſen, welche ſich nicht löſen laſſen, wenn man mitten im Wagniß zögert, den Schritt über die Formen des gewöhnlichen Denkens hinaus nicht vollzieht, ſondern die Gedanken der Materie und des Vermögens in derſelben Weiſe zu erklären verſucht, in welcher die Erſcheinungen der weltlichen Dinge erklärt werden. Hiervon geben die Erklärungen der Materie ein Beiſpiel, welche aus Kräften der Dinge oder aus einer Verbindung derſelben zu einem gemeinſamen ſinnlichen Schein die Erſcheinung derſelben ableiten wollen. Sie haben nur die äußerlich erſcheinende, körperliche Materie berückſichtigt, überdies aber auch nicht bemerkt, daß ſie in den Kräften der Dinge und in ihrer Verbindung zum ſinnlichen Schein ſchon das Vermögen und die Materie vorausſetzen.

Man kann ihnen nur das Verdienſt einer Analyſe zugeſtehn, welche zeigt, daß der Gedanke der Materie weiter reicht, als es der oberflächlichen oder einſeitigen Betrachtung ſcheint und eine tiefere Begründung fordert, den Zweifel an der Wahrheit und Denkbarkeit der Materie können und wollen ſie nicht heben. Iſt es nicht wunderbar eine Materie oder ein Vermögen zu ſetzen, welche wirklich nichts bedeuten? Heißt es nicht das Undenkbare von unſerm Denken fordern, wenn eine Materie gedacht werden ſoll, welche nichts Wirkliches iſt, oder ein Vermögen, welches in keiner Wirklichkeit ſeine Grundlage hat? Ebenſo wunderbar iſt dies, wieder Beginn unſeres Seins oder unſeres Denkens, den wir doch nicht leugnen können, wie weit wir ihn auch zurückſchieben mögen, an den wir denken müſſen, wie wenig wir ihn auch begreifen können. Daſſelbe Undenkbare wird gefordert, wenn wir das Nichtsbedenken, aus welchem Gott die Welt geſchaffen hat. Nicht allein wenn wir die erſte Materie oder das reine Vermögen bedenken, ſtoßen wir auf dieſes Undenkbare; es iſt nur ſcheinbar, wenn uns die ſchon gebildete Materie, das ſchon in Entwicklung begriffene Vermögen weniger bedenklich erſcheint, weil wir mit ihnen beſtändig zu thun haben. Denn auch die gebildete Materie trägt etwas in ſich, was noch ungebildet, nicht in der Wirklichkeit vorhanden iſt. Welche Art des Seins können wir der noch nicht vorhandenen Form beilegen? Aus nichts wird nichts. Entweder iſt die Form in der Materie ſchon vorhanden und dann wird ſie nicht, ſondern kommt uns nur zur Erſcheinung und wird nur uns offenbar, oder ſie iſt nicht in ihr vorhanden und geht aus dem Nichts hervor, indem ſie zur Wirklichkeit kommt. So wie wir das Werden ſetzen, ſtoßen wir auf das undenkbare Nichts und es zu ſetzen können wir nicht aufhören, weil wir im Werden unſerer Gedanken den einzig wahren Gehalt unſerer Wiſſenſchaft haben. Da müſſen wir uns wohl entſchließen den Kreis der Gedanken zu durchbrechen, welcher mit dem Werden aus dem Vermögen anfängt und damit endet dem Grundſatze, aus nichts wird nichts, eine ſo weite Bedeutung zu geben, daß darüber das Werden der Dinge verloren geht. Die wahre Bedeutung dieſes Grundſatzes geht nicht ſo weit, als ſchlöſſe er in ſich, auch aus etwas wird nichts; ſie will nur einſchärfen, daß wir in der Erklärung der Erſcheinungen aus ihren weltlichen Gründen dem Werden ein Ding, ein Etwas, zu Grunde zu legen haben, welchem ein Vermögen zur Begründung der Erſcheinungen beiwohnt (62 Anm. 2). Nach dieſem Grundſatze ſtellt das dem Vermögen nach Seiende, die Materie, als Grund der Erſcheinungen ſich dar und wir haben die Materie nicht erſt aus Thätigkeiten oder einem Aneinanderſcheinen der Dinge abzuleiten. Aber es verbietet uns auch nichts weiter nach

dem Grunde der Materie oder der Dinge, welchen das Vermögen das Werden zu begründen beigelegt wird, zu fragen, vielmehr diese Frage ist uns geboten, weil die Vernunft wissen will, woher die Dinge ihr Vermögen haben, und nicht damit zufrieden sein kann ein dem Vermögen nach Seiendes zu setzen ohne dessen Grund erforscht zu haben. In dieser Frage ist auch erst das wahre transcendentale Problem in dem Gedanken der Materie oder des Vermögens enthalten; denn in der Weise des gewöhnlichen Denkens kann man wohl durch eine Antwort sich befriedigen, wenn darnach gefragt wird, warum eine bestimmte Materie oder ein bestimmtes Vermögen in einer gewissen Form ist, indem man den Grund dieser Form in andern Formen nachweist; aber diese Erklärungsweise hört auf, wenn auf die erste Materie oder das erste, noch ungeformte, durchaus rohe Vermögen zurückgegangen wird, und zurückgehen muß man auf dieses, wenn die Forschung nach den Gründen nicht unerledigt bleiben soll. In jenen Fällen haftet die Materie oder das Vermögen noch an einer bestimmbaren Form und der Gedanke der ersten Materie, des unentwickelten Vermögens schwebt völlig im Unbestimmten. Wie ist ein Ding zu denken, welches nur dem Vermögen nach, eine völlig unbestimmte Materie ist? Denen, welche in der wissenschaftlichen Erklärung auf den Gedanken Gottes nicht haben eingehn wollen, ist es nicht zu verdenken, wenn sie den Gedanken eines solchen Dinges, welches der Wirklichkeit nach nicht ist, für sinnlos erklärt haben. Damit scheitert der Gedanke des Vermögens in letzter Entscheidung, wenn man bei den weltlichen Dingen stehen bleibt; aber er wacht wieder auf, wenn man auf Gott zurückgeht und die Forderung der wissenschaftlichen Vernunft erkennt einen Grund des Daseins und des Vermögens der weltlichen Dinge zu setzen. Ein Ding nur dem Vermögen nach, ohne Wirklichkeit würde nichts sein, für sich nichts bedeuten, wenn es nicht von Gott gesetzt wäre; dadurch hat es eine Wahrheit und ist in der höchsten Wahrheit begründet, eine Wahrheit für sich, indem ihm sein Dasein, der Beginn seines Lebens und der Verwirklichung seines Wesens gegeben ist, eine Wahrheit für andere Dinge, welche sein Dasein werden anerkennen müssen. In diesem Beginn als rohe Materie, ohne Entwicklung seines Wesens gedacht, ist es freilich der Wirklichkeit nach noch nichts, aber doch der natürlichen Anlage nach mit allem ausgestattet, was es sich in seiner Entwicklung aneignen soll, und behauptet diese natürliche Anlage, seine Materie, unzerstörbar gegen alle Anfechtungen, welche sie treffen könnten. Dies ist die Folge davon, daß Gott sie gesetzt hat und alles, was Gott gesetzt hat, ewig gesetzt und der Vergänglichkeit weltlicher Erscheinungen entzogen ist. So kommen wir erst dadurch, daß wir auf den Grund

der weltlichen Dinge in Gott zurückgehn auf die Begründung der erſten Annahmen, welche uns zur Erklärung der weltlichen Erſcheinungen dienen, des Vermögens der Dinge, der Unvergänglichkeit der Materie, welche allen Erſcheinungen zu Grunde liegt.

88. Die Schwierigkeiten im Verhältniſſe der Welt zu Gott, welche bisher erwähnt worden ſind, hoben nur von der Weiſe an, wie die Begründung der Welt durch Gott gedacht werden müßte von der Seite der Welt; ſie haben daher auch nur dazu geführt die Analogien zurückzuweiſen, welche von der Seite der weltlichen Wirkſamkeit ein falſches Licht auf das Verhältniß werfen könnten um dagegen den tranſcendentalen Begriff der Schöpfung feſtzuſtellen. Es bleiben aber andere Schwierigkeiten zurück, welche von dem Gedanken Gottes ausgehn und von ihm aus die Möglichkeit einer Schöpfung in Zweifel ſtellen. Der tranſcendentale Begriff der Schöpfung iſt wohl dazu geeignet den Gedanken Gottes dagegen ſicher zu ſtellen, daß ihm keine Abhängigkeit von einer äußern Materie oder von einer innerlich zwingenden Natur zur Laſt fällt; er erhebt die begründende Thätigkeit Gottes zu der Würde, welche ſeinem Gedanken entſpricht; aber eine andere Frage iſt, ob eine ſolche begründende Thätigkeit überhaupt mit der ewigen Wahrheit Gottes ſich vereinen laſſe. Dieſe eine Frage iſt in populärer Weiſe in eine Reihe von Fragen aufgelöſt worden. Warum hat Gott die Welt geſchaffen? Warum hat er ſie nicht früher oder ſpäter geſchaffen? Wie kann es mit der Ewigkeit ſeiner Wahrheit vereinigt werden, daß er Schöpfer geworden iſt? Widerſpricht es nicht der Unendlichkeit ſeines Seins, daß er ein anderes Prineip des Werdens neben ſich geſetzt hat, die geſchaffene Welt? Wird hierdurch nicht eine Beſchränkung ſeines Seins herbeigeführt, welche ſein Gedanke nicht duldet? Wird ihm in der Schöpfung nicht eine Thätigkeit beigelegt und wächſt ihm dadurch nicht ein Vermögen zu, welches mit der vollkommenen Wirklichkeit ſeiner Wahrheit nicht vereinbar iſt? Die Maſſe dieſer Fragen, welche noch um vieles vermehrt werden könnte, hat zu der Meinung geführt, daß mit der ewigen Wahrheit Gottes das Sein und

Werden der Welt ſich nicht vereinigen laſſe, daß wir daher dieſes leugnen müßten, weil wir jene nicht leugnen dürften. Die Forderung der theoretiſchen Vernunft will die ewige Wahrheit Gottes; nur in ihrer Erkenntniß kann ſie den Zweck ihres Strebens, die Beruhigung ihres Denkens finden; ſie geht auf Theologie aus. Wenn ſie aber dieſen Zweck erreicht hat, dann muß ſie auch begreifen, daß nichts neben ihm zurückbleibt, daß ſeine Unendlichkeit nichts anderes duldet, was ſonſt noch anerkannt werden dürfte, daß in dem Gedanken Gottes kein Grund der Welt ſich entdecken laſſe und wir daher dabei ſtehen bleiben müſſen, die ewige Wahrheit Gottes zu behaupten, das Sein und Werden der weltlichen Dinge dagegen für einen Schein zu erklären hätten, welcher nur in den Gedanken der Menſchen oder einer unvollkommenen, durch Schein getrübten Vernunft vorkommen könnte. Dieſe Meinung widerlegt ſich ſelbſt. Denn indem ſie die Welt und das Werden der weltlichen Dinge leugnet, nur die ewige Wahrheit Gottes ſich vorbehält, kann ſie doch dieſe Wahrheit nicht mit dem Schein der weltlichen Dinge und ihres Werdens belaſten und ſieht ſich daher genöthigt neben der ewigen Wahrheit Gottes weltliche Dinge, Menſchen oder eine unvollkommene Vernunft anzunehmen. Ihre Lehre ſetzt ſich aus zwei Theilen zuſammen; der eine behauptet, daß Gott allein iſt, der andere leugnet die Welt und kann ſich des Streites gegen die gewöhnliche Denkweiſe nicht entſchlagen; der andere aber ſteht in Widerſpruch mit dem erſtern, weil kein Streit gegen etwas geführt werden kann, was nicht iſt. Gegen ſie haben wir die Wahrheit, welche in der gewöhnlichen Denkweiſe liegt, zu vertheidigen. Sie weiſt auf den Ausgangspunkt unſers Denkens hin, welchen die Forderung der theoretiſchen Vernunft nicht aufheben kann, weil ſie von ihm ausgeht und nur als eine Forderung von ihm uns ſich darſtellt. Der Gedanke Gottes, welcher von ihr geſetzt wird, muß daher auch in Einklang ſtehn mit dem Sein und Werden der weltlichen Dinge, weil er nur gefordert wurde um zu einer genügenden Erklärung der Erſcheinung zu gelangen. Die Erſcheinung iſt keinem Zweifel unterworfen; auch die Lehre, daß nur die ewige Wahrheit Gottes iſt, kann

ihr Vorhandenſein nicht leugnen, kann ebenſo wenig leuguen, daß unvollkommene Dinge ſein und werden müſſen, weil das vollkommene Sein nicht mit Erſcheinung und Schein behaftet ſein kann; ſie ſieht ſich daher genöthigt auf die Erklärung der Erſcheinung einzugehen, welche von der gewöhnlichen Denkweiſe betrieben wird, und die Aufgabe der Wiſſenſchaft kann daher nur ſein die gewöhnliche Erklärungsweiſe der Erſcheinung auch noch in ihrem letzten Endpunkte feſtzuhalten, zu welchem ſie in dem tranſcendentalen Begriff Gottes getrieben wird. Dies wird dadurch geſchehen müſſen, daß die Fragen nach der Vereinbarkeit der ſchöpferiſchen Thätigkeit mit dem tranſcendentalen Begriff Gottes erledigt werden, indem ſich zeigt, daß dieſer, wie er aus der Forderung der Vernunft hervorgeht, in keinem Widerſpruch mit jener ſtehn kann, weil ſie in derſelben Forderung ihren Urſprung hat.

Es iſt die zweite Form des Pantheismus, der Akosmismus (85 Anm.), was durch die hier in Anregung gebrachten Unterſuchungen in Frage kommt. Er will, daß die Erkenntniß des Unendlichen bei der ewigen Wahrheit Gottes ſtehen bleibe und die Wahrheit der Welt in der Wahrheit Gottes aufgehe. Wenn dieſes Extrem ſich durchſetzen ließe, würde man zu einer ſehr einfachen Wiſſenſchaft kommen. Die Unterſchiede beſonderer Gegenſtände würden wegfallen müſſen um dem Allgemeinen Platz zu machen, welches ohne allen Unterſchied des Beſondern die einfache ewige Wahrheit iſt; die Vielheit der Unterſchiede bringt nur Beſchränkungen herbei und ſetzt das Daſein des Endlichen voraus, welches weder außer noch in der ewigen Wahrheit Gottes beſtehen kann. Noch viel weniger als der Vielheit der Dinge würde man dem Werden Wahrheit zugeſtehen können. Aus nichts wird nichts; ebenſo wenig kann aus etwas etwas werden; die unendliche Wahrheit kann nichts Endliches, die ewige Wahrheit nichts Vergängliches begründen; ſie begründet nur ſich ſelbſt, womit nichts weiter ausgedrückt werden ſoll, als daß ſie keines weiteren Grundes für ihr Sein bedarf. Sie iſt und bleibt ewig dieſelbe. Dies iſt die Lehre von der Immanenz Gottes in allem Sein, welche ſich der früher beſprochenen Evolutionstheorie entgegenſetzt. Und zwar im ſtrengſten Sinne muß ſie von dem früher geltend gemachten Geſichtspunkte behauptet werden; jede Abſchwächung würde ihn beeinträchtigen. Nur in einem laxen Sinne wird die Immanenz des

wahren Seins in Gott behauptet, wenn ſie nichts weiter bedeuten ſoll, als daß alles zwar nicht aufhört in Gott zu ſein, aber doch nur in veränderlicher Weiſe in ihm iſt; dabei wird das Gewicht nicht auf das unveränderliche Bleiben, ſondern nur darauf gelegt, daß aus Gott nichts heraustritt. Mit dieſer Anſicht kann auch die Evolutionslehre ſich einverſtanden erklären; ihr immanenter Gott unterſcheidet ſich nicht von der Welt. Alle die Lehrweiſen, welche mit dieſer laren Bedeutung der Immanenz ſich befriedigt haben, gehören nur den Zweideutigkeiten an, zu welchen man ſich durch das Schwanken des Pantheismus zwiſchen Atheismus und Akosmismus hat verleiten laſſen. Der ſtrenge Sinn der Immanenz legt eben ſoviel Gewicht auf das unveränderliche Bleiben, wie auf das Innen und findet mit der ewigen Wahrheit Gottes die Annahme einer ſchöpferiſchen Thätigkeit unvereinbar, weil ſie eine Veränderung, ein Uebergehen aus ſeiner Vollkommenheit, in welcher er für ſich iſt, zur Begründung eines Andern in ſich zu ſchließen ſcheint. Dadurch wird aber auch die Lehre von der Immanenz zur Verneinung der Welt, einer jeden Entwicklung und aller Formen des Seins und des Denkens, welche an ſie ſich anſchließen, unausbleiblich fortgeriſſen, weil ſie keine Wahrheit anerkennen kann, welche nicht in der ewigen Wahrheit Gottes begründet wäre. Sie verwickelt ſich dadurch in die verneinende Seite ihrer Lehrweiſe, in die Polemik, mit welcher ſie erfüllt iſt. Sie kann dieſe Polemik nicht entbehren, weil ſie im entſchiedenſten Widerſpruch gegen die gemeine Denkweiſe ſteht, mit welcher ſie die Berührung nicht vermeiden kann; ſie kann ſie um ſo weniger entbehren, je größer die Einfachheit iſt der poſitiven Gedanken, welche ſie bringt, je ſtärker ſie abſticht gegen den Reichthum der Erkenntniſſe, welche man von der Wiſſenſchaft erwartet. Denn in der ſtrengen Folgerichtigkeit, welche wir von ihr erwarten müſſen, würde ſie ſich zu ſagen haben, daß nur die ewige Wahrheit Gottes iſt und daß dieſe Wahrheit nur von dem erkannt werden kann, welchem ſie gegenwärtig iſt, weil nichts iſt, was zwiſchen die einzige Wahrheit und ihre Erkenntniß ſich einſchieben könnte; daß alſo Gott nur in abſoluter Anſchauung erkannt werden könnte von dem, was ihm gleich iſt. Gott allein iſt; er allein weiß ſich; der ihn Anſchauende iſt er. Daher hat ſich die Lehre von der abſoluten Anſchauung mit der Lehre von der Immanenz Gottes faſt immer in Verbindung gezeigt und von denen, welche durch vermittelnde Schlüſſe zu ihr zu gelangen ſuchten, kann am wenigſten behauptet werden, daß ſie folgerichtig in ihrer Lehre geblieben wären. Daraus ergiebt ſich nun aber auch weiter, daß die Wahrheit weder gelehrt noch gelernt werden könnte; ſie wird nur durch Anſchauung erkannt; ſo wie Gott nicht ſchaffen kann, ſo kann er nicht

mittheilen; was von ihm gilt, würde auch von allen ſeinen Theilen gelten müſſen, wenn von Theilen Gottes geredet werden dürfte, und alle Philoſophie und alle Wiſſenſchaft würde uns als ein unnützes Werk erſcheinen müſſen, wenn wir nicht belehrt würden, daß es doch ſehr nöthig wäre um uns von dem ſinnlichen Schein zu befreien und von dem läſtigen Ich, welches uns, wer weiß nicht woher, ankommt. Damit ſind wir bei der Polemik angekommen, dem Schatten, welcher das volle Licht dieſes Dogmatismus begleitet und uns verräth, daß er mit dem ärgſten Skepticismus endet. Er wühlt in der Verneinung aller Wiſſenſchaft, welche es mit Forſchungen und Mitteln zu thun hat, indem er ſich der Unterſuchung entſchlagen möchte, aber nicht kann. Alles Beſondere verleugnend bleibt er beim abſtract Allgemeinen ſtehn. Seine vergeblichen Bemühungen von allem vermittelnden Denken loszukommen würden lächerlich ſein, wenn ſie nicht eben dieſes vermittelnde Denken zu ihrem ernſten Hintergrunde hätten; in den Schlüſſen hat er ſich verſtrickt, welche die Unmöglichkeit der Mittel zu beweiſen ſcheinen, indem ſie durch ihr Vorhandenſein die Wirklichkeit der Mittel darthun. Dieſes Schickſal trift den Akosmismus, weil er von den Forderungen der Vernunft getragen dem Gedanken des Zwecks zueilt und in ihn ſich vertiefen will ohne zu bedenken, daß er eben nur als Zweck gedacht werden ſoll, welcher ohne Mittel nicht erreicht werden kann, daß er auf einer Forderung beruht, welcher nur zu genügen iſt, wenn der Ausgangspunkt für ſie feſtgehalten wird. Wo dies nicht bedacht wird, da iſt das Scheitern an jenen Schlüſſen unvermeidlich und jedes weitere Bemühn um den Zweck vergeblich; der Zweck darf nicht aufgegeben werden und darin hat das Syſtem der Immanenz ſeine Stärke, daß es ihn mit aller Kraft feſthält; ſeine Schwäche liegt darin, daß es in ſeinen Schlüſſen von ihm ausgehn will und darüber den Boden für ſie verliert und ihre Bedeutung verkennt. Wenn man ſich bewußt bleibt, was der tranſcendentale Begriff Gottes für die Wiſſenſchaft bedeutet, werden die trügeriſchen Schlüſſe, welche zum Akosmismus führen, ihre Kraft verlieren.

89. Die Fragen, welche von dem Standpunkte der gewöhnlichen Denkweiſe ſich darbieten, wenn das Verhältniß Gottes zur Welt erörtert werden ſoll, bedürfen nach zwei Seiten zu einer genauern Beſtimmung, weil die tranſcendentalen Begriffe Gottes und der Welt von der gewöhnlichen Denkweiſe nicht richtig, ſondern nach dem Maßſtabe des realen Denkens behandelt werden. Erſt nach Feſtſtellung ihrer tranſcendenta-

len Bedeutung in ihrem Verhältniſſe zu einander werden alle Bedenklichkeiten, welche in jenen Fragen ausgeſprochen ſind, ſich löſen laſſen. Man wird aber zwei Hauptpunkte in ihnen hervorgehoben finden, welche nur in verſchiedener Geſtalt von ihnen zur Sprache gebracht werden; der eine liegt im Gedanken des Unendlichen, der andere in der Unveränderlichkeit Gottes. Was den erſten betrifft, ſo können die Bedenken, welche an ihn ſich anſchließen, ſchon durch unſere frühern Bemerkungen über ihn für erledigt angeſehn werden (83). Unter dem Unendlichen, wie es die Vernunft fordert, haben wir nicht die unbeſtimmte Ausdehnung der Erſcheinungen, ſondern das Vollkommene zu verſtehn. Wenn man es der gewöhnlichen Vorſtellung nach nur als das Unbeſtimmte in Raum und Zeit ſich vorſtellt, ſo duldet es nichts anderes neben ſich; wenn es als das Vollkommene gedacht wird, ſo wird es von dieſer neidiſchen Ausſchließung eines jeden Andern frei bleiben. Das Vollkommene für die Vernunft kann nur in unbeſchränkter Vernunft ſeine Vollkommenheit behaupten. Wie aber auch dieſe Vollkommenheit gedacht werden möge, durch das Sein eines Andern in ähnlicher oder gleicher Vollkommenheit wird es ſeiner Vollkommenheit nicht beraubt. Der allwiſſenden Vernunft wird nichts von ihrem Wiſſen entzogen, wenn ein Anderes daſſelbe weiß, was ſie weiß. Die allgütige Vernunft behauptet alle ihre Güte ungeſchmälert; wenn auch andere vernünftige Weſen das Gute ſich zueignen. Die allmächtige Vernunft behauptet ihre volle Macht, wenn auch andere vernünftige Weſen daſſelbe wollen und vollbringen, was ſie will. Es ſind alſo nur falſche Vorſtellungen vom Unendlichen, welche ſich der Annahme entgegenſetzen, daß ein Anderes als der unendliche Gott ſei, weil durch das Vorhandenſein dieſes Anderen ſein Sein beſchränkt werden würde. Der zweite Hauptpunkt, die Unveränderlichkeit Gottes, zieht die von ihm ausgehenden Bedenken nur nach ſich, wenn angenommen wird, daß Gott nicht Schöpfer iſt, ſondern Schöpfer wird. Zu dieſer Annahme wird die gewöhnliche Denkweiſe verführt, weil ſie den tranſcendentalen Begriff Gottes religiöſen Beweggründen oder der Ueberlieferung entnimmt und die wiſſenſchaftlichen Beweggründe

zu ihm vernachläſſigt. In der Verehrung Gottes, in welcher wir aufgewachſen ſind, in den Regungen unſeres Gemüths, welche uns zu ihm ziehen, in den Geboten des Gewiſſens, welche uns die Verehrung des Unbedingten zur Pflicht machen, werden wir an den Gedanken des Vollkommenen gewieſen, welchem wir unbedingten Werth beizulegen haben. Wir dürfen nicht anſtehn dieſen Beweggründen ihre volle Kraft zu laſſen; aber ſie würden ſelbſt ihre Kraft ſchwächen, wenn ſie mit den wiſſenſchaftlichen Beweggründen ſich in Zwieſpalt ſetzten. Dies würde geſchehn, wenn ſie uns aufforderten das Vollkommene, Unbedingte ohne ſeine Beziehung zum Bedingten zu denken. Hierzu liegt in ihnen ſelbſt kein Grund vor; denn unſere Verehrung Gottes fordern ſie nur in ſeiner Beziehung zu uns. Aber es kann ihnen ſcheinen, wenn ſie den wiſſenſchaftlichen Beweggründen nicht nachgehn, als dürften ſie uns auffordern von dem Gedanken des Vollkommenen und des Unbedingten ohne weitere Rückſicht auf ſeine Anknüpfungspunkte unſere Schlüſſe zu ziehen, und hierin liegt der Grund des Akosmismus, in welchen die trügeriſchen Folgerungen aus dem nur einſeitig gedachten tranſcendentalen Begriff Gottes uns ſtürzen. Denn haben wir unter Gott nichts weiter als das Vollkommene oder Unbedingte zu denken, ſo läßt ſich in dieſem Begriff kein Moment nachweiſen, an welches die Begründung der Welt angeſchloſſen werden könnte, und die unveränderliche Wahrheit Gottes verbietet alsdann auch ihm ein ſolches neues Moment zuzuſetzen. Gehen wir dagegen den wiſſenſchaftlichen Weg in der Nachweiſung ſeiner Bedeutung, ſo giebt ſich zu erkennen, daß er das Vollkommene und Unbedingte nur deswegen bedeutet, weil er der höchſte Grund der weltlichen Dinge iſt (86). In dem tranſcendentalen Begriffe Gottes, wie er auf geſetzmäßigem Wege der Philoſophie ſich ergiebt, ſteht der Gedanke des höchſten Grundes der Welt mit dem Gedanken des Unbedingten und Vollkommenen in ſo unzertrennlicher Verbindung, daß die Frage gar nicht aufkommen kann, warum Gott die Welt geſchaffen habe, oder wie zu Gottes Vollkommenheit ſeine die Welt begründende Thätigkeit hinzukomme. Daß Gott der höchſte Grund der Welt iſt, liegt in ſeinem Begriffe und

der höchste Grund der Welt bedeutet nichts anderes als der Schöpfer (87). Es liegt also in seinem Begriffe, daß er Schöpfer der Welt ist und man kann daher nicht fragen, warum er Schöpfer der Welt geworden ist, weil er es nicht geworden ist, sondern seinem Begriffe nach ist. Er verändert sich auch nicht, indem er die Welt schafft, und es ist keine besondere Thätigkeit, welche er in der Schöpfung übt, sondern das Schaffen ist seine ewige That und der Beweis seiner Vollkommenheit, welche weder Anfang noch Ende hat, weil sie die ewige Vollkommenheit Gottes ist.

In dem Zweifel gegen das Dasein und die Schöpfung der Welt, welche von der Unendlichkeit Gottes hergenommen worden sind, verräth sich die Verwechslung der Unendlichkeit mit der Vorstellung der unbestimmten Ausdehnung zu deutlich, als daß es der Mühe werth wäre, darüber weitläufiger zu werden. Es ist schon ein alter Gedanke, welcher den Lehren, daß Gott Geist oder Vernunft sei, nahe lag, daß er seine Vollkommenheit mittheilen könne, ohne von ihr einzubüßen; denn der Besitz vernünftiger Güter gleicht nicht dem Besitze äußerer oder körperlicher Güter, welcher dem einen Subjecte verloren geht, so wie er dem andern zuwächst. Die Güter der Vernunft sind Gemeingüter im eminenten Sinn, welche von vielen und allen Subjecten zugleich besessen und gebraucht werden können. So kann Gott Gaben und Sein verleihen ohne in seinem Sein beschränkt zu werden. Von größerm Belang sind die Zweifel, welche von der Unveränderlichkeit Gottes hergenommen werden. Sie haben ihren Grund nicht in der systematischen Untersuchung der Philosophie, sondern im fragmentarischen Philosophiren und in den äußern Anregungen, welche es von religiöser Seite her empfängt; durch die Heranziehung der zerstreuten philosophischen Gedanken an das System methodischer Forschung müssen sie gehoben werden. Sie gehören daher recht eigentlich der Encyclopädie der Philosophie an, welche eben dies Geschäft der Heranziehung fragmentarischer Gedanken an den Kern der Philosophie zu vollziehen hat. In allen Gestalten, welche die religiöse Verehrung des Göttlichen annehmen kann, ist das Ideal der Vernunft im starken Gegensatz gegen die Schwäche der menschlichen Mittel vertreten. Darin regt sich der Gedanke des Vollkommenen, welcher zwar durch die Ohnmacht des menschlichen Vorstellens ihm zu folgen entstellt werden kann, aber um so stärker hervortritt, je mehr das Nachdenken der religiösen Beweggründe sich zu bemächtigen sucht. Der Polytheismus wird hierdurch ver-

drängt. Die Erhabenheit Gottes über alle Schwächen des Bedingten erfüllt die Gedanken, welche von der Religion zur Theologie emporſtreben. Auf der Grenzſcheide zwiſchen beiden liegen die Zweifel, ob wir Gott als Schöpfer uns denken dürfen. Sie ſind von derſelben Natur wie die Zweifel, welche zwiſchen dem Ueberſinnlichen und dem Sinnlichen, zwiſchen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen oder auch zwiſchen dem Geiſtigen und dem Körperlichen eine unüberwindliche ſcheidende Grenze ſetzen möchten. Das Ueberſinnliche, werfen ſie ein, kann in keine Berührung mit dem Sinnlichen kommen, weil es hierdurch verunreinigt werden würde; die Erhabenheit des Uebernatürlichen geſtattet nicht, daß es mit dem Natürlichen ſich zu ſchaffen mache; wenn man es zum Schöpfer des Geſchaffenen macht, ſo würdigt man es herab und betrachtet es als Urheber unvollkommener Dinge, deren Schwäche auf ihren Grund zurückfallen muß. Man bedenkt dabei nicht, daß dem Ueberſinnlichen keine andere Bedeutung beiwohnt als der Grund des Sinnlichen zu ſein, ſo wie das Uebernatürliche nur den Grund des Natürlichen bezeichnet. So werden die Gedanken an Gott von ihrer natürlichenGrundlage losgelöſt; ihre Bedeutung wird verkannt und die Phantaſie erhält freien Spielraum in Bildern ſich zu ergehn, welche das Ueberunausſprechliche und Ueberundenkbare ſchildern und dem Denken vorlegen ſollen, aber ſich nicht reinigen von dem, was ſie zu fliehen mahnen. Die religiöſen Beweggründe zu dieſen Gedanken jedoch ſind weit davon entfernt die akosmiſtiſchen Beſtrebungen zu begünſtigen, ſie wollen nur den Gegenſtand ihrer Verehrung ſo hoch als möglich erheben um ihn alsdann in eine um ſo engere Verbindung mit den menſchlichen Dingen zu bringen. Daß ſie mit dem Heile des Menſchen zu thun haben, ihren Gott für die kirchliche Gemeinſchaft fordern, kann ihrer praktiſchen Richtung nicht verborgen bleiben. Daher ſetzen ſich die Gedanken, welche ihnen ausſchließlich folgen, ohne den rein wiſſenſchaftlichen Beweggründen Einrede zu geſtatten, aus zwei Theilen zuſammen, von welchen der eine nur die Vollkommenheit, die Erhabenheit Gottes bedenkt, der andere ſeine Herablaſſung zur Welt und zum Menſchen, die Entäußerung ſeiner Herlichkeit als eine neue Vollkommenheit, als ein Werk der Liebe ſchildert, welches ſeine urſprüngliche Vollkommenheit zwar nicht ſchmälern könne, ihr aber doch einen Zuſatz gebe, welcher nicht anders kann, als jene urſprüngliche Vollkommenheit der Mangelhaftigkeit beſchuldigen. Man ſieht, die beiden Theile ſtehn im Widerſpruch mit einander. Der Widerſpruch unter ihnen ſoll verdeckt werden durch die anthropomorphiſtiſche Färbung, welche die Prädicate für die Vollkommenheit Gottes annehmen. Sie iſt ihnen nicht urſprünglich eigen; denn zunächſt hält

man ſich in ihnen an verneinende Formeln, welche Gott nur in Contraſt gegen die Vollkommenheit weltlicher Dinge ſetzen ſollen, an die Unzeitlichkeit oder Ewigkeit, an die Unbedingtheit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit Gottes; aber tadeln wird man es nicht können, daß dieſen Verneinungen poſitivere Attribute ſich anfügen in dem Bewußtſein, daß dem Uebernatürlichen ein Gehalt zuwachſen ſoll in unſern Gedanken, welche in der Welt ſich nähren. Da ſind es nun die Vollkommenheiten der Vernunft, welche wir im Menſchen finden, was den Gehalt der göttlichen Vollkommenheit bilden ſoll, Weisheit und Güte. Der menſchlichen Unvollkommenheit ſollen ſie entkleidet werden, um als Allwiſſenheit und Allgüte Gott beiwohnen zu können. Wenn ſie nun aber den Weg bahnen ſollen um von da überzugehn zu dem Zuſatz, welcher die Schöpfung der Welt begründen ſoll, ſo finden wir ihn nichts weniger als geebnet. Denn heißt das die Eigenſchaften Gottes der menſchlichen Unvollkommenheit entkleiden, wenn von Gott gefordert wird, er ſolle ſich ſeiner Herlichkeit entkleiden, zu der Welt, zu den Menſchen ſich herablaſſen, um ihnen ſich mitzutheilen? Die Güte Gottes ſoll den Weg zu ſeiner Liebe bahnen; aber zu welcher Liebe? Zu der Liebe zu ſeinen Geſchöpfen, welche nicht ſind, ehe ſie geliebt und gewollt werden, wenn ſie aber ſind, unvollkommen ſind; eine ſolche Liebe des Nichtſeienden oder des Unvollkommenen kann nur zu den menſchlichen Schwachheiten gezählt werden, von welchen die anthropomorphiſtiſchen Attribute freigehalten werden müſſen, wenn ſie mit der Vollkommenheit Gottes nicht in Widerſpruch ſtehen ſollen. Eine ſich herablaſſende, ſich der Hoheit entäußernde Liebe iſt dem Menſchen anſtändig, aber nicht Gott. So zeigen die anthropomorphiſtiſchen Prädicate Gottes, welche den Widerſpruch zwiſchen der Vollkommenheit Gottes und ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit verdecken ſollen, dieſen Widerſpruch nur an einem anſchaulichen Beiſpiele eines geſcheiterten Verſuchs ihn zu beſeitigen. Jeder Zuſatz, welcher der unveränderlichen Vollkommenheit Gottes gegeben wird, kann nur zeigen, daß dieſe Vollkommenheit früher nicht vollkommen gedacht wurde. Entweder muß die Unveränderlichkeit Gottes weichen oder es muß erkannt werden, daß in ihr die Begründung der Welt liegt, wenn Gott irgend ein Verhältniß zur Welt haben ſoll. Wer aber von der religiöſen Verehrung Gottes ausgeht, in ihr die Vollkommenheit Gottes voranſtellt und alsdann erſt einen Uebergang finden will zu der Begründung der Welt, der wird die Unveränderlichkeit Gottes aufgeben müſſen, den Gott der Philoſophen, wie Tertullian geſagt hat, um an ſeine Stelle den lebendigen Gott zu ſetzen, welcher ſich herabläßt zu ſeinen Geſchöpfen, ſich ihnen anbequemt, in Mitleiden und andern menſch-

lichen Affecten ſie zu ſich heraufzuziehen ſucht. Dieſe Wahl, welche auch das Anthropopathiſche in den Eigenſchaften Gottes nicht ſcheut, bezeugt nur, wie ſehr die religiöſe Verehrung der Lehren über Gott bedarf, welche das Uebernatürliche mit dem Natürlichen in Berührung ſetzen. Sie würde aber nur in Täuſchung ſtürzen, wenn ſie durch ihren Gewaltſpruch den unveränderlichen Gott beſeitigt zu haben glaubte. Nur den offenbaren Gott, wie derſelbe Kirchenvater mit andern ſeiner Zeitgenoſſen ſich ausdrückte, hat ſie neben den verborgenen, ewigen Gott geſtellt ohne die Verbindung beider, ihre wahre Einheit und Uebereinſtimmung nachweiſen zu können. Der Philoſophie iſt es vorbehalten die wiſſenſchaftlichen Beweggründe aufzudecken, welche die beiden Theile der religiöſen Theologie in Einklang ſetzen. Sie weiſt uns darauf hin, daß wir zu dem tranſcendentalen Begriff Gottes nur kommen, weil die weltlichen Dinge und die ganze Welt den Forderungen der Vernunft nicht genügen für die Erklärung der Erſcheinungen, daß wir daher in dieſem Begriff nur den Grund der Welt denken, welcher über jene ungenügenden weltlichen Gründe hinausliegt, in ihm aber auch zugleich das Vollkommene ſetzen, weil durch ihn der Unvollkommenheit, dem Ungenügenden der weltlichen Gründe Befriedigung zuwachſen ſoll. Andere Beweggründe liegen auch für die religiöſe Verehrung Gottes nicht vor und wir dürfen daher ſicher ſein, daß Philoſophie und Religion in ihren Beweggründen und ihren Ergebniſſen übereinſtimmen. Wenn aber der philoſophiſche Begriff Gottes keinen andern als dieſen Gehalt hat, ſo fallen in ihm die beiden Momente zuſammen, welche man als von einander trennbar ſich gedacht hat. Gott iſt vollkommen, weil er letzter Grund, Grund der ganzen Welt iſt; Gott iſt Schöpfer, weil er vollkommen iſt. Wir können die Thätigkeit Gottes, in welcher er die Welt begründet, nicht als eine ſolche betrachten, welche zu ſeinen übrigen Vollkommenheiten noch hinzukommt, gleichſam als würde er durch ſie noch vollkommener, als er ſchon war; denn eben dieſe Vollkommenheit ſeiner ſchöpferiſchen Machtübung gehört als ein integrirendes Beſtandtheil zu ſeinem Begriff. Daß wir dazu geneigt ſind, dieſe Thätigkeit als eine zu ſeiner ewigen Wahrheit, zu ſeinem Weſen hinzutretende uns zu denken und ſein Leben von ſeinem Weſen zu unterſcheiden, geht nur aus einer falſchen Analogie zwiſchen Gott und den weltlichen Dingen hervor, welche das Tranſcendentale nach dem Maßſtab des Realen mißt und die Kategorien für die Erklärung der Erſcheinungen auf Gott anwenden will, obgleich man von Gott zugeſteht, daß er nicht ſinnlich iſt und nicht zeitlich erſcheint (81 Anm.). Es iſt unzuläſſig von einer Zeit zu reden, welche vor der Weltſchöpfung war, da erſt mit dem Werden der weltlichen Dinge eine Folge der Ent-

wicklungen eintreten konnte; es ſind anthropopathiſche Vorſtellungen, welche man ſich macht, wenn von einem Gott in der Ruhe der thätige Gott unterſchieden wird, wenn Gottes ſchöpferiſche Macht anfangs ſchlafen, nachher wach werden ſoll, wenn in Gottes ewiger und einfacher Wahrheit nach einem beſondern Beweggrund zur Schöpfung geſucht und angenommen wird ſein Enſchluß zu ſchaffen habe erſt zur Reife kommen müſſen. Schöpfer zu ſein, das iſt Gott weſentlich; ſein Weſen iſt Energie; was er iſt, iſt er beſtändig, und ſo ſchafft er unaufhörlich und beſtändig die Welt. Nur wir unterſcheiden Schöpfung, Erhaltung und Regirung der Welt, mit Recht nach unſerm Geſichtspunkte, weil für uns Anfang, Fortſetzung und Ende unſeres zeitlichen Daſeins verſchieden ſind; für Gottes Allwiſſenheit fallen ſie zuſammen. Ohne ſeine ſchöpferiſche Macht würde Gott nicht vollkommen ſein; ſie iſt in ihm, wie alles, nicht dem Vermögen nach, ſonſt würde er die Welt ſein, ſondern in beſtändiger Wirklichkeit. Wenn er ſich ſeiner bewußt iſt, dann iſt er ſich ſeiner in ſeiner ſchöpferiſchen Machtſtellung bewußt. Man hat ſein Selbſtbewußtſein, in welchem er für ſich wäre, von ſeiner Offenbarung an Andere unterſchieden, aber er iſt ſich ſeiner nur bewußt in ſeiner Selbſtoffenbarung als Schöpfer und dieſe Selbſtoffenbarung iſt nicht in das weltliche Werden verflochten, ſondern ewig, wie ſeine Wahrheit. So wird dadurch, daß man den Begriff Gottes in ſeiner wiſſenſchaftlichen Bedeutung feſthält, eine Menge unnützer Ueberlegungen abgeſchnitten, welche ſich nur an den leeren Gedanken der Vollkommenheit Gottes hält ohne darauf zu denken, worin ſeine Vollkommenheit beſtehe und wie der leere Gedanke derſelben erfüllt werden könne. Unſere Ueberlegungen aber führen auch nicht allein dazu vor falſchen Wegen zu warnen, ſondern ſie weiſen auch auf den richtigen Weg hin. Wenn wir Gottes Vollkommenheit erkennen wollen, haben wir ihn als Schöpfer zu erkennen.

90. Die tranſcendentalen Begriffe Gottes und der Welt zeigen ſich uns nun in einer ſo engen Verbindung, daß wir ſie in wiſſenſchaftlicher Unterſuchung gar nicht von einander trennen können. Der Begriff Gottes bezeichnet uns den unbedingten Grund der Welt und kann alſo nicht ohne die Welt gedacht werden; das Werden der Welt kann nicht ohne ihr Vermögen zu werden gedacht werden; ihr Vermögen läßt ſich nur als verliehen von Gott denken. Ohne dieſe Verbindung würden wir weder den einen noch den andern dieſer Begriffe

zu erkennen im Stande ſein; denn da unſer Denken ſelbſt ein Erzeugniß der Welt iſt, von unſerm Ich, einem weltlichen Dinge, in Wechſelwirkung mit andern weltlichen Dingen hervorgebracht wird, kann es nur Weltliches in ſich darſtellen, und wir würden außer Stande ſein Gott zu erkennen, wenn er nicht in weltlichen Dingen uns zur Erkenntniß käme; von der andern Seite würde das weltliche Werden nur Vergängliches uns zeigen und von aller Wahrheit leer ſein, welche der Wiſſenſchaft ein unvergängliches Ergebniß böte, wenn es nicht die ewige Wahrheit Gottes zu offenbaren diente. Dieſes unzertrennliche Band, in welchem beide Begriffe ſich uns zeigen, fordert aber auch eine Uebereinſtimmung beider Begriffe im vollſten Maße, welche keinen Unterſchied in ihrem Gehalt oder nach ihrem Werth für die Vernunft zuläßt. Denn wenn Gott in den weltlichen Dingen zur Erkenntniß kommen ſoll, ſo müſſen ſie das Vollkommene uns zeigen; zeigten ſie nicht das Vollkommene, ſo zeigten ſie nicht Gott, ſondern nur Endliches, und wenn die weltlichen Dinge in Gottes ewiger Wahrheit begründet ſein ſollen, ſo können ſie nur in der vollkommenen Weiſe begründet ſein, welche alles in ihr Liegende theilen muß. Gott kann nichts Unvollkommenes ſetzen; wenn er ſich mittheilt, ſo muß er ſich vollkommen mittheilen, ſonſt würde er nicht ſich, ſondern etwas Anderes mitgetheilt haben. Die Wahrheit, welche wir in der Welt ergründen ſollen, kann nicht eine unvollkommene Offenbarung ihres Grundes abgeben, ſonſt würde ſie der Vernunft nicht genügen. Gegen dieſe Forderung der theoretiſchen Vernunft erheben ſich die Bedenken der Erfahrung und finden in den Unvollkommenheiten der Welt, welche ſich nicht leugnen laſſen, die reichlichſte Nahrung. Man würde ihnen entgegenſetzen können, daß die Erfahrung nicht das Ganze der Welt umfaſſe, daß noch nicht alles, was in ihr liegt, offenbar geworden ſei, daß es alſo auch der Erfahrung im Bewußtſein ihrer Beſchränktheit einleuchten müſſe, es könnte im Grunde der Welt noch die Vollkommenheit verborgen liegen, welche wir in unſerer gegenwärtigen Unerfahrenheit vermiſſen; aber dem Bedenken der Erfahrung miſcht ſich auch ein ſpeculativer Grund bei. Den Unterſchied zwiſchen

Gott und Welt dürfen wir nicht aufgeben; wir haben ihn gegen den atheiſtiſchen und den akosmiſtiſchen Pantheismus erſtritten; dadurch aber, daß Gott und Welt nach ihrem Gehalt und Werth für die Vernunft einander gleich ſein ſollen, ſcheint er aufgehoben zu werden; Schöpfer und Geſchöpf müſſen verſchieden ſein; dieſes kann nur den Werth eines Products in Anſpruch nehmen gegen jenen und wenn wir auch den Producten Gottes eine größere Vollkommenheit zuſchreiben dürfen, als den Producten weltlicher Dinge, ſo werden ſie doch die Vollkommenheit ihres Schöpfers nicht erreichen können. Daher, ſchließt man, muß die Welt unvollkommen ſein. Es liegt in ihrem Begriffe, daß ſie Geſchöpf iſt und alſo die Vollkommenheit des Schöpfers nicht hat. Hieraus iſt die Lehre hervorgegangen, daß Gott keine vollkommene Welt habe ſchaffen können, aber doch in Folge ſeiner Güte die beſte Welt, welche möglich war, geſchaffen habe. Sie verkleinert die Macht Gottes nicht weniger als die Vollkommenheit der weltlichen Vernunft für das Empfängniß der göttlichen Offenbarungen, ſie entſpricht daher von beiden Seiten nicht den tranſcendentalen Forderungen der Vernunft, nur als ein ungenügendes Abkommen kann ſie angeſehn werden zwiſchen dieſen und den Bedenken der Erfahrung. Den letztern legt ſie ein größeres Gewicht bei, als ſie für ſich haben, indem ſie den Unterſchied zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf auf den Gehalt der Vollkommenheit bezieht, obgleich er ſich nur auf die Weiſe des Beſitzes erſtreckt. Denn die Vollkommenheit kann in zwei Weiſen beſeſſen werden als urſprüngliche, wie die Vollkommenheit des Schöpfers, und als abgeleitete, wie die Vollkommenheit des Geſchöpfes; der Gehalt des Beſitzes, der Werth des Gutes wird durch dieſen Unterſchied zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf nicht berührt. Dem ſpeculativen Grunde alſo, aus welchem man die Nothwendigkeit der Unvollkommenheit der Welt hat ableiten wollen, können wir nicht beſtimmen. Mit dem Unterſchiede zwiſchen Gott und Welt läßt ſich vereinen, daß die Welt als ein vollkommenes Geſchöpf von Gott geſchaffen worden iſt; wir müſſen darauf beſtehn, daß er als vollkommenes Weſen auch nur Vollkommenes ſchaffen kann und daß die

Welt vollkommen ſein muß, weil die Vollkommenheit Gottes in ihr ſich offenbaren ſoll. Aber die Bedenken der Erfahrung bleiben in ihrer Stärke beſtehn; man kann ſie nicht dadurch heben, daß man auf die tranſcendentalen Forderungen der Vernunft ſich beruft ohne gezeigt zu haben, wie ſie mit den Anknüpfungspunkten unſerer Erkenntniß in der Erfahrung ſich vereinigen laſſen. Jene fordern die vollkommene Welt, dieſe zeigen eine unvollkommene Welt, weil ſie im Werden iſt. Wie läßt es ſich erklären, da Gottes ſchöpferiſche That nur ein vollkommenes Werk begründen kann, daß doch nur ein unfertiges Werk vorliegt? Hierin eröffnet ſich uns ein neues Problem, deſſen Löſung geſucht werden muß, wenn wir über das Verhältniß Gottes zur Welt Sicherheit erlangen wollen.

Die Lehren, welche dem hier entwickelten Problem zu genügen geſucht haben, ſind mit dem Namen der Theodicee bezeichnet worden. Eine Rechtfertigung Gottes über die vielen und großen Unvollkommenheiten der Welt, ſeines Werkes, ſcheint der Vernunft nöthig, welche mit jeder Unvollkommenheit unzufrieden ſein muß, weil ſie das Ideal aller Vollkommenheit will, wenn ſie nicht erkennen kann, daß ſie für die Vollkommenheit ſelbſt als Mittel nöthig ſind. Zur Befriedigung der Vernunft würde es auch nicht gereichen können, wenn man irgend einen andern Grund des Uebels nachweiſen könnte als Gott; ſie würde ſich beklagen müſſen über dieſen Grund; der Dualismus in dem Principien des Seins genügt ihr nicht; wenn Gott einem ſolchen Grunde Macht gelaſſen hätte, ſo würde er über ſeine Schwäche ſich rechtfertigen müſſen. Man kann nun für die Rechtfertigung Gottes etwas zu gewinnen hoffen, wenn man das Uebel der Welt verkleinert. So wie die Gegner der Theodicee es zu vergrößern geſucht haben, indem ſie in ihm eine unerträgliche Laſt ſahen; ſo würde man gegen ſie gewonnenes Spiel haben, wenn man zeigen könnte, daß es nur in einem ſo geringen Maße ſich vorfände, daß es leicht ertragen werden könnte. Der Streit zwiſchen beiden Parteien über Größe und Kleinheit des weltlichen Uebels reicht aber nicht weit. Die Peſſimiſten müſſen ſich darauf beſchränken die Uebel des gegenwärtigen Lebens und ſeines Geſichtskreiſes uns aufzuzählen; die Optimiſten können dieſe Uebel nicht leugnen, ſie verweiſen daher nur auf die Kleinheit dieſes Geſichtskreiſes und vermeinen jenſeits dieſer Erde und des gegenwärtigen Lebens einen um ſo reicheren Erſatz annehmen zu dürfen, gegen welchen alles bisher erfahrene

Uebel verſchwinden würde. Ohne Zweifel ſind dieſe hierin im Nachtheil gegen jene; denn die Uebel der Welt ſind ſehr fühlbar; das Gute, welches ſie aufwiegen ſoll, wird nur gehofft und iſt vielleicht erſonnen. Der Vernunft können die Uebel nicht klein erſcheinen, gegen welche ſie mit aller Macht ankämpft; ſollten ſie auch nur einen kleinen Theil der Welt drücken, ſie drücken uns; der Vernunft würde auch das kleinſte Uebel unerträglich ſein, wenn es nicht gehoben werden könnte in ſeiner Wurzel, aus dem Grunde. Unter den Uebeln, welche die Erfahrung uns zeigt, iſt auch das Böſe; man meint die Schuld desſelben von Gott abwälzen zu können, weil wir es uns zurechnen müſſen; aber wir ſind ſein Werk; der höchſte Grund wird vom niedern Grunde nicht gedeckt; hat er es zugelaſſen, ſo iſt das ſeine Schwäche; wenn er es nicht zum Guten zu gebrauchen weiß, ſo verunſtaltet es den Plan ſeines Werkes. Aus dem Grunde muß alles Uebel gehoben werden, wenn es nicht dem höchſten Grunde zur Laſt fallen ſoll. Gegen dieſe einfache Wahrheit haben nun die Optimiſten ihre Lehre von der beſten Welt erſonnen. Sie meint eine beſte Welt annehmen zu können, welche nicht die beſte, welche nicht ganz gut iſt. Gott ſoll gerechtfertigt werden darüber, daß er ein kleines Uebel in der Welt zuließ, weil er nicht alles Uebel aus ihr entfernen konnte; das kleine Uebel konnte er ihr nicht entziehn, daß ſie Geſchöpf iſt. Dies Uebel iſt entweder keines oder alles. Keins, wenn das Geſchöpf alles zu eigen empfangen hat. Alles, wenn es nichts Eigenes hat. Die Lehre von der beſten Welt, bringt mit Recht auf einen Unterſchied zwiſchen Gott und Welt, Schöpfer nud Geſchöpf, aber ſie verkennt dieſen Unterſchied, indem ſie ihn auf den Gehalt und Werth der Prädicate bezieht, welche den Subjecten zufallen, nicht auf die Weiſe, wie ſie ihnen zukommen. Die Subjecte, welche unterſchieden werden müſſen, ſind Gott und Welt; in ihrer Weiſe zu ſein ſind ſie völlig von einander verſchieden; jener iſt Grund dieſer, dieſe iſt begründet von jenem; jenem wohnt ſein Prädicat, ſeine Vollkommenheit, von ſich ſelbſt bei; dieſe hat alles, was ſie iſt, alle ihre Vollkommenheit von jenem; auf den Inhalt dieſer Prädicate, auf den Werth oder Grad der Vollkommenheit hat dieſer Unterſchied nicht den geringſten Einfluß. Gott iſt der Grund der Vollkommenheit der Welt; was ſie beſitzt, trägt ſie von ihm zu Lehen, möge es viel oder wenig ſein. Sollten ſeine Gaben nicht vollkommen ſein, ſo würden wir es ihm zur Schuld rechnen müſſen. Wer die Vollkommenheit der Welt angreift, beſchuldigt den Geber. Wer behauptet, Gott könne der Welt das Vollkommene nicht geben, der beſchränkt ſeine Allmacht. Weil wir das nicht dürfen, müſſen wir die Lehre von der beſten Welt verwerfen und an ihre Stelle die Lehre ſetzen, daß

Gott die Welt vollkommen geſchaffen habe. Sie hat das Vollkommene zu ihrem Grunde und iſt daher vollkommen begründet, in ihrem Grunde vollkommen. Die Einwendungen, welche hiergegen von der Erfahrung aus gemacht werden können, müſſen ſich nun darauf beſchränken laſſen, daß noch nicht alles in die Erſcheinung herausgetreten und offenbar geworden iſt, was ihr zu Grunde und in ihrem Grunde liegt; das Problem aber, mit welchem die Theodicee ſich zu beſchäftigen hat, beſchränkt ſich darauf, daß zu zeigen iſt, warum ein Unterſchied zu machen iſt zwiſchen dem, was die Welt in ihrem Grunde und was ſie in Wirklichkeit iſt, d. h. in dem Werden ihrer Erſcheinungen, in welchem wir ſie finden, beſchränkt und unvollkommen, mit vielen Uebeln belaſtet, ohne daß wir davon die Schuld auf Gott wälzen dürften.

91. Die Uebel der Welt werden von jedem gefühlt, aber verſchieden von uns beurtheilt, je nachdem wir ſie mit Geduld tragen oder ungeduldig ſie bejammern. Die Vernunft will ſie nicht dulden; ihnen abzuhelfen iſt ſie beſtändig bemüht im theoretiſchen wie im praktiſchen Leben; in dieſer ihrer Arbeit geht ſie auf die Beſeitigung der Uebel aus bis auf das Kleinſte; denn ſie will keine Uebel dulden; die Uebel beſchweren ſie aber nicht, ſo lange ſie in rüſtiger Arbeit iſt; denn ſie liebt die Arbeit, weil ſie ihr Hoffnung giebt des Erfolges, der Beſeitigung der Uebel und des Gewinnes der Güter, welche erworben werden ſollen. Mitten in ihrer Unduldſamkeit gegen das Uebel hat ſie daher Geduld und ſieht im Uebel nur den Gegenſtand ihrer Arbeit, die Aufforderung zum Gewinn; ſie erblickt in ihm eine Erregung ihrer Thätigkeit; ein Mittel zum Guten, zu ihrer Entwicklung, ſo lange ſie der Hoffnung leben darf, daß ſie in der Beſeitigung des Uebels das Gute ſich ſchaffen werde. Zur ungeduldigen Klage ſehen wir uns nur verführt, wenn wir müßiger Betrachtung uns hingeben und unſere Kräfte nicht auszureichen ſcheinen für die Aufgabe, welche wir löſen ſollen. Dem rüſtigen Menſchen ſcheint nun dieſe Aufgabe niemals unlösbar. Seine Pflicht kann er immer erfüllen; überſteigt etwas ſeine Kräfte, ſo iſt es gegenwärtig nicht ſeine Pflicht dieſe Arbeit zu unternehmen; ſie mag ſpätern Zeiten vorbehalten bleiben. Daher wird die praktiſche Vernunft nie-

mals verzagen, ſich immer nur ermuntern zur friſchen Arbeit, nur den Menſchen und ſeine Schwachheit anklagen, wenn auf Zeiten das Werk der Vernunft nicht ſo gelingen will, wie es gefordert wurde. Die Theorie aber in ihrem Blick auf das Allgemeine, ſieht weiter als die Praxis. Sie frägt, ob die unendliche Arbeit der Vernunft in der Ueberwindung alles Uebels nicht über ihre Kräfte gehen werde. Da wird nun die Hoffnung und die Geduld der Vernunft von dem Urtheil abhängen, welches wir über das Maß ihrer Kräfte fällen müſſen; wir können dies aber nicht aus dem bisher in der Erfahrung Bewährtem entnehmen, weil unſere Arbeit und unſere Hoffnung auf die Zukunft geht. Nur die Forderungen der Vernunft, welche auch die Zukunft umfaſſen, haben darüber die Entſcheidung. Sie führen uns zu dem Gedanken Gottes, des Grundes der Welt, welcher ihr ihr Vermögen gegeben hat und nur ein vollkommenes Vermögen, ausreichend für jede Aufgabe, gegeben haben kann, weil er vollkommen iſt. Von dieſem Grunde aus wird ſich nicht allein die praktiſche Ueberzeugung rechtfertigen laſſen, daß wir jede zunächſt obliegende Arbeit werden leiſten können, ſondern auch die theoretiſche Ueberzeugung, daß der Entwicklung unſerer Vernunft die Kraft zur Erreichung ihres Zieles, zur Erkenntniß und zum Beſitz der vollen Wahrheit nicht fehlen werde. In dieſer Ueberzeugung haben wir unſern guten Muth zu ſchöpfen. Sie bezeugt uns, daß die Welt vollkommen iſt in ihrem Grunde, d. h. in ihrem Vermögen. Wenn aber die Erfahrung auf die gegenwärtigen Mängel und Uebel der Welt verweiſt, ſo liegt darin nur der Beweis, daß die Wirklichkeit noch nicht der Aufgabe der Welt entſpricht; ſie iſt noch nicht geworden, was ſie ſein ſoll. Nur dieſer Unterſchied zwiſchen Wirklichkeit und Aufgabe der Welt könnte den Zweifel an ihrer Vollkommenheit rechtfertigen. Der gewöhnlichen Denkweiſe könnte es ſcheinen, als hätte Gott die Welt von Anfang an vollkommen ſchaffen und ihr die Arbeit des Werdens erſparen können. Hier aber tritt die Nothwendigkeit des Unterſchiedes zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf ein, welche dies unmöglich macht. Der Vernunft kann die Arbeit des Werdens keine Laſt, kein Zeichen der Un-

vollkommenheit dünken, weil ſie in der erfolgreichen Arbeit ihre Luſt findet; ihre Arbeit iſt nicht umſonſt, ſie gelangt durch ſie zu ihrer Vollkommenheit; dadurch erſt werden alle Güter ihr eigen, daß ſie dieſelben durch ihre Arbeit erwirbt. Zuerſt war ſie ein unentwickeltes Vermögen, eine rohe Materie; allmälig muß ſie ſich ſelbſt bilden um aus der Vollkommenheit in ihrem Grunde, in ihrer Anlage zu der Vollkommenheit in ihrer wirklichen Entwicklung überzugehn, um ſie dann zu eigen zu haben. Dies iſt ihrer Weiſe gemäß und daher kann ſie keine andere Vollkommenheit fordern. Von dieſem ihrem Geſichtspunkte aus wird die Vernunft auch das Schaffen Gottes betrachten müſſen. Wenn Gott ſeinem Werke, der Welt, Vollkommenheit der Wirklichkeit nach gegeben hätte, ſo würde es ein fertiges Werk ſein, welches unthätig und unfrei als ein reines Product beſtände. Es würde der Welt das fehlen, auf welches die Vernunft allen Werth legen muß, die Vernunft und ihre freie That, welche das einzige iſt, was jedes Subject in Wahrheit ſich zurechnen kann. Das würde ein ſchlechthin unvollkommenes Werk, ein wahres Nichts ſein. Für ſich nichts, ohne eigenes Denken und Thun, ein reines Product, eine bloße Erſcheinung; für Gott nichts, weil er keiner Erſcheinung bedarf und kein nichtiges Werk ſeine Vollkommenheit offenbaren kann. Der vollkommene Grund kann ſich als ſolcher nur in der Begründung des Vollkommenen beweiſen; das Vollkommene aber muß eigenes Sein haben, ein für ſich ſeiendes Sein. Das Vorrecht des Schöpfers vor dem Geſchöpf iſt, daß er Subſtanzen, ſelbſtändige Dinge ſchafft, während die Geſchöpfe nur das ihnen verliehene Vermögen zur Wirklichkeit bringen können. Dieſes Recht der Geſchöpfe aus ihrem Vermögen heraus ſich ſelbſt zu verwirklichen darf ihnen aber auch nicht geraubt werden, ſonſt würden ſie keine Subſtanzen, keine Gründe von Erſcheinungen und keine Gottes würdige Geſchöpfe ſein. Daher urtheilt auch ſchon die gewöhnliche Denkweiſe, daß der Schöpfung Gottes Vernunft nicht fehlen durfte, und bei weiter gehender Ueberlegung ergiebt ſich ihr, daß Vernunft nicht geſchenkt wird, daß jedes vernünftige Geſchöpf alles ſelbſt lernen und ſich erwerben muß, was

es in Wirklichkeit als Vernunft beſitzen ſoll, daß daher auch Gott nur das Vermögen zur Vernunft verleihen kann und die vernünftigen Geſchöpfe von dieſem Vermögen aus übergehen müſſen zur Wirklichkeit ihrer Vernunft. Dies iſt der wahre Gehalt ihres weltlichen Werdens. Die philoſophiſche Unterſuchung führt dieſe Ueberlegungen nur weiter und wendet ſie folgerichtig auf alle Dinge der Welt an, indem ſie kein ſelbſtändiges Geſchöpf anerkennt, welches nicht in freier Entwicklung ſeiner Vernunft den wahren Gehalt ſeines Seins erſt gewinnen müßte (62 Anm. 2). So ſchließen wir mit dem Ergebniſſe, daß Gott in der Schöpfung der Welt und allen ihren Dingen nur das Vermögen zur Vernunft und damit zur Vollkommenheit gegeben hat, daß ſie aber die Wirklichkeit ihrer Vernunft durch ihr eigenes Leben ſich ſchaffen müſſen.

Die Vernunft ſoll und kann nichts ohne Arbeit beſitzen. Es gehört zu unſern anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungsweiſen, daß man dieſes Sollen und Können unterſcheidet, das eine, gleichſam als wäre es ſo durch die Willkür Gottes ein feſtgeſtelltes Gebot, das andere, gleichſam als läge es in einer Natur der Dinge, welche von Gottes Feſtſetzung unabhängig wäre. Was wir anthropomorphiſtiſche Vorſtellungsweiſe nennen, würde genauer als ontologiſche Uebertragung weltlicher Gegenſätze auf den tranſcendentalen Begriff Gottes zu bezeichnen ſein. Es handelt ſich hier um den Gegenſatz zwiſchen Vernunftgebot und Naturgeſetz. Wir können uns ſolcher Uebertragungen nicht entſchlagen, müſſen aber auch bemerken, daß ſie die Wahrheit der Sache nicht treffen, ſondern nur die Weiſe der Forſchung, in welcher die weltliche Vernunft der Wahrheit ſich bemächtigen ſoll. Für dieſe iſt der Gegenſatz zwiſchen Natur und Vernunft unentbehrlich, welcher doch erſt in der Welt auftritt, Gott aber nicht berührt, weil er Grund der Natur und der Vernunft in gleicher Weiſe iſt. Daher iſt es eine müßige Frage, ob Gott es ſo gewollt habe, daß die vernünftigen Weſen in der Welt durch ihre Arbeit ihr Weſen verwirklichen ſollten, oder ob es ſo in der Natur der Dinge liege. In dieſer Natur liegt es; ſie iſt aber in der Wahrheit Gottes gegründet. Dieſelbe Frage iſt auch in einer andern Form geſtellt worden, nemlich ob Gott an die ewigen Wahrheiten gebunden ſei oder ob die ewigen Wahrheiten, die Geſetze der Logik, von ihm erſt ihre Kraft erhalten hätten. Dieſe Wahrheiten können uns nur als abſtracte Geſetze gelten, welche ohne einen concreten Ge-

ſetzgeber und Regirer der Welt keine Macht haben würden; aber wir können ſie auch nicht als willkürliche Satzungen anſehn, deren Gegentheil ebenſo gut hätte beliebt werden können. Der wiſſenſchaftliche Standpunkt geſtattet uns nicht die Geſetze des Denkens in Frage zu ziehn, welche auch Geſetze des Seins, der Natur und der Vernunft ſind, er geſtattet uns aber ebenſo wenig den tranſcendentalen Grund aller weltlichen Wahrheit anzutaſten, ohne welchen weder Denken noch Sein beſtehn können, weil auf ihm alles Können und Vermögen beruht. Er läßt nur unſere Pflicht erblicken den Geſetzen des Denkens und des Seins zu gehorchen und in dieſem Gehorſam auch das Ideal unſerer Vernunft, die ewige Wahrheit Gottes, zum Zweck unſeres Strebens zu machen. Die Unterwerfung unter dieſe Geſetze erfüllt uns mit der Befriedigung, welche die Vernunft der weltlichen Dinge in ihrer Arbeit finden kann, wenn ſie in Geduld und in Hoffnung auf Erfolg vollzogen wird. Der Erfolg bleibt nie aus, er verzögert ſich nur; nur im kleinſten Maße kann er allmälig fortſchreiten; wir dürfen nicht fordern, daß er ſofort in großen Erfolgen auch dem ſtumpfſinnigſten Geiſte ſich klar vor Augen legen werde. Wir ſind unſerm Schöpfer Geduld ſchuldig. Beſcheidenheit in unſern Forderungen geziemt unſerer Stellung in der Welt. Dies ſind Ermahnungen, welche auch dem einfältigen Mann einleuchten und von dem hochfahrenden Sinn idealer Beſtrebungen nicht verſchmäht werden ſollten. Es leuchtet ſofort ein, daß die Welt ohne Vernunft ihrer größten Zierde beraubt ſein würde. Die Wiſſenſchaft wird weitergehn müſſen. Die Welt würde nichts ſein, wenn ſie nicht Vernunft hätte; denn ohne Vernunft wäre ſie nicht für ſich; alle wahre Dinge der Welt müſſen Vernunft haben; denn ohne Vernunft wären ſie nicht für ſich, könnte ihnen nichts in Wahrheit zugerechnet werden, ſie wären ohne ſie keine Subſtanzen, keine Dinge, ſondern nur Erſcheinungen. Jedes wahre Geſchöpf iſt ein vernünftiges Weſen; alles andere, was ſonſt noch für Geſchöpf gehalten wird, iſt nur Erſcheinung in der Wechſelwirkung unter den Geſchöpfen. Nichts weniger konnte Gott ſeinen Geſchöpfen verleihen als das Vermögen zur Vernunft, da er nur Vollkommenes ſchaffen konnte; aber auch nicht mehr konnte er ihnen geben als das Vermögen zur Vernunft, denn alles, was mehr iſt, iſt Fortſchritt vom Vermögen zur Wirklichkeit der Vernunft, wirkliche Vernunft aber kann nicht verliehen werden; wer wirkliche Vernunft haben ſoll, muß ſie ſelbſt gedacht oder gewollt haben. Soll ich Verſtand, irgend eine Tugend der Vernunft wirklich beſitzen, ſo muß ich ſie mir aneignen in meiner eigenen That. Hierin liegt es, daß die Welt, Gottes Geſchöpf, vom Vermögen zur Wirklichkeit fortſchreiten muß durch das Wer-

den, daß der Welt, um uns bildlich auszudrücken, die Kindheit nicht erſpart werden kann, daß alles nur durch die niedrigſte Stufe des Daſeins hindurchgehend allmälig zu ſeiner Reife kommt. Dies haben die weiſen Männer wohl bedacht, welche uns zur Geduld ermahnt haben, weil wir Geſchöpfe ſind, welche durch alle Stufen der Lebensalter hindurchgehen müſſen um der in uns angelegten Würde uns bewußt zu werden, um uns das anzueignen, was uns dargeboten worden iſt und beſtändig dargeboten wird in Gnade, was wir aber nicht ſogleich faſſen können in ſeiner ganzen Fülle, weil wir belehrt und erzogen werden müſſen durch alle Stufen des Unterrichts hindurch. Die Lehren, welche an die poſitive Religion ſich angeſchloſſen haben, konnten dieſen Punkt nicht überſehn, weil ſie in ihrer praktiſchen Richtung beſtändig die Hülfe Gottes für die noch ſchwache Vernunft anrufen und den Unterricht wie die Zucht Gottes für uns fordern; aber die entgegengeſetzte Richtung, von welcher ſchon früher die Rede war (90 Anm.), fehlt in ihnen auch nicht und daher haben ſie zwiſchen entgegengeſetzten Anſichten geſchwankt und die Unvollkommenheit und das Uebel der Welt bald als ein Zeichen der Verſchlechterung, bald als eine Folge des nothwendigen Fortſchreitens in der Verbeſſerung der Welt angeſehn. Von der letzten Richtung zeugen die Lehren vom goldenen Zeitalter, von der Vollkommenheit der erſten Menſchen im Stande der Unſchuld, vom Abfall der Menſchen und der Geiſter vom Guten und der Strafe in der Verſchlechterung aller Dinge, welche ihm folgen mußte; auf die erſtere geht man zurück, wenn die Schöpfung nur als der Anfang alles Guten, der Anfang der Offenbarungen Gottes angeſehn wird, wenn eine fortſchreitende Reihe von Offenbarungen ihm folgen ſoll, in welche auch das Böſe mit eingewoben iſt als dienſtbar dem Guten. Man kann beiden Richtungen ihr Recht zugeſtehn, die Ausgleichung beider wird aber nur der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung gelingen, die religiöſe Meinung kann nur beide unſerer Beachtung empfehlen. Wenn alsdann die Nothwendigkeit erkannt worden iſt ſie mit einander zu vereinigen, wird man bemerken müſſen, daß ſie von der Schöpfung Gottes nicht in demſelben Sinn reden und nur deswegen zu entgegengeſetzten Ausſagen über ſie führen. Die eine hat nur das Weſen, die andere die Entwicklung der Geſchöpfe im Auge. Wenn daher der erſtern eine geſchichtliche Bedeutung beigelegt wird in einem andern Sinne, als daß ſie nur die Grundlage aller Geſchichte bezeichnen ſoll, ſo muß ſie zu Irrungen führen. Nur die andere iſt dazu fähig uns einen Begriff von der Geſchichte, dem Werden der wirklichen Welt zu geben; mit der erſtern wird ſie ſich dadurch abzufinden haben, daß ſie den tranſcendentalen Grund vor und den tranſcenden-

talen Zweck nach der Geſchichte anerkennt. Wir haben es hier mit dem Werden der Welt zu thun und können daher nur der letzten Anſicht uns zuwenden. Die geſchaffene Vernunft iſt Vernunft nur dem Vermögen nach; ſie muß alle Stufen der Entwicklung durchgehn um ihre Wirklichkeit zu gewinnen; mit der niedrigſten Stufe muß ſie beginnen um durch ihre Arbeit für das Höhere ſich zu befähigen. Die natürliche Unſchuld, mit welcher ſie beginnt, kann nur als die niedrigſte Stufe ihrer Wirklichkeit betrachtet werden. Wie in ihrer Entwicklung das Böſe und die Schuld eintritt, kann hier nicht erörtert werden, weil der Gegenſatz zwiſchen Gutem oder Böſem weder der Logik noch der Metaphyſik angehört; noch weniger, wie die Schuld geſühnt, das Böſe überwunden werden kann. Aber die beiden Punkte, zwiſchen welchen das Werden der Welt liegt, werden durch die natürliche Unſchuld und durch die Sühnung aller Schuld bezeichnet werden können. Die Philoſophie muß beide anerkennen, weil ſie den Weg zeigen will, wie die Erſcheinung und das Werden der Welt teleologiſch erklärt werden kann, und alles Werden nur als die Mitte zwiſchen einem Anfang und einem Ende zu begreifen iſt. Es bedarf wohl keiner weitern Erörterung, daß mit dieſem philoſophiſchen Geſichtspunkte die Anſichten unvereinbar ſind, welche der geſchaffenen Welt eine urſprüngliche Vollkommenheit beilegen wollten, indem ſie dabei auf die Schönheit oder die Güte der Natur ſich beriefen. Auch der Gedanke an die beſte Welt hat ſich mit dieſen Vorſtellungen getragen, welche nur davon zeugen, daß man die Vollkommenheit und den Werth der Dinge nicht nach dem Maße der Vernunft zu ſchätzen wußte. Die Welt, wie ſie von Gott geſchaffen iſt, iſt durch und durch vollkommen ihrem Grunde und ihrem Zwecke nach, daher auch in ihrem Ganzen, weil die Mitte der Entwicklung ihrem Grunde und Zwecke vollkommen entſprechen muß, ihrer Wirklichkeit nach aber iſt ſie in ihrem Beginn durchaus unvollkommen, eine rohe Materie und im Verlauf ihrer Entwicklung muß ſie durch alle Grade einer mangelhaften Bildung hindurchgehn um erſt in der Erreichung ihres Zweckes die Vollkommenheit zu gewinnen, zu welcher ſie beſtimmt iſt.

92. Die Gedanken des praktiſchen Lebens, welche auf den göttlichen Grund der Welt ſich richten, ſchweben zwiſchen Furcht und Hoffnung, weil ſie die Schuld kennen. Sie ſuchen daher Gott, aber fliehen ihn auch. In den praktiſchen Meinungen über das Eingreifen der göttlichen Macht in das Werden der Welt haben ſich, ſo weit die Geſchichte reicht, Glaube

und Aberglaube gemiſcht und daher iſt es nicht ohne Grund, daß der praktiſche Menſch ſich ſcheut in die Ordnung ſeiner Ueberlegungen, welche das Wahrſcheinliche berechnen, den Gedanken an die göttliche Macht über den Lauf der weltlichen Dinge einen zu weiten Spielraum zu geſtatten. Sie bringen Störungen in die Berechnungen menſchlicher Abſichten. Wenn man nun nicht leugnen kann, daß die weltlichen Dinge ihr Daſein und ihr Vermögen von Gott haben, ſo ſcheint das leichteſte und gründlichſte Mittel gegen ſolche Störungen zu ſein Gott zwar die Erſchaffung der Welt beizulegen, aber die Regirung derſelben abzuſprechen. Man meint, nachdem Gott den weltlichen Dingen ihre Kräfte verliehen, habe er ſie genugſam ausgeſtattet für ihren Zweck und ihnen nun die Entwicklung ihrer Kräfte überlaſſen; in das Werden der Welt greife er nicht weiter ein; nachdem er das Allgemeine geordnet und in ihm jedem Beſondern ſeine Stelle gegeben habe, könne er dem Lauf der Welt das Uebrige überlaſſen und dürfe er den Zuſammenhang der weltlichen Gründe und Folgen, der Urſachen und Wirkungen nicht unterbrechen, welcher in der einmal feſtgeſetzten Ordnung der Welt von ihm gegründet ſei. Dies verlange das Geſetz der Natur und Vernunft, welches die Wiſſenſchaft durch keine fremdartige Einmiſchung ſtören laſſen dürfe; dies fordere nicht weniger die Conſtanz der göttlichen Wahrheit, die Unveränderlichkeit Gottes, welche jeden Wandel in der wirkſamen Macht Gottes ausſchließe; ein ſolcher Wandel würde nicht vermieden werden können, wenn man mitten in dem Verlauf der zeitlichen Entwicklung eine Wirkſamkeit Gottes erblicken wollte. Mit dieſer Meinung ſcheint auch vollkommen übereinzuſtimmen, was wir haben feſthalten müſſen über den wahren Gehalt des weltlichen Werdens und über ſein Verhältniß zu ſeinem Grunde in Gott. Denn nur ihr Vermögen, haben wir ſagen müſſen, giebt Gott den wahren Subſtanzen der Welt. Aber in dem Vermögen der Dinge liegt auch ihr Trieb, welcher alſo nicht weniger als von Gott gegeben angeſehen werden muß und durch welchen Gott fortwährend in die Verwaltung der weltlichen Dinge eingreift. Durch ihn beweiſt er ſich nicht allein als der Erhalter der

Dinge im Triebe zur Selbſterhaltung, ſondern auch als der Regirer der Welt, weil der Trieb ebenſo ſehr auf Fortentwicklung der lebendigen Kräfte, wie auf Erhaltung der Subſtanzen ausgeht und nicht weniger die innern, reflexiven Entwicklungen beherrſcht, als zu äußerer, tranſitiver Thätigkeit antreibend den Zuſammenhang und die Uebereinſtimmung des allgemeinen Lebens in der Welt herſtellt. So erſtreckt ſich die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes durch die ganze Reihe und den ganzen Umfang des weltlichen Werdens von Anfang bis zu Ende in ununterbrochener Folge. Sie gleicht nicht den zeitlichen Thätigkeiten weltlicher Dinge; ſie iſt ein ewiger Act, welcher weder Anfang noch Ende hat, ſondern alle Zeit durchdringt und das Ganze der Zeit zuſammenfaßt. Mit ihr beſteht die Unveränderlichkeit Gottes, weil ſie nicht ein wandelbarer Entſchluß, ſondern der ewige Grund aller vergangenen, gegenwärtigen und kommenden Wahrheit iſt. Mit ihr beſteht die Berechnung der praktiſchen Klugheit, welche nur auf Vermögen und Triebe der Dinge ſich gründen kann, weil die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes auch nichts anderes als Vermögen und Triebe der Dinge begründet. Sie iſt eine ſtetige Begründung, eine continuirliche Schöpfung und hat daher alle Dinge der Welt zu jeder Zeit in ihrer Macht; aber nicht gewaltſam, ſtoßweiſe, bald ſich zurückziehend, bald von neuem ſich offenbarend greift ſie in die Ordnung der Dinge ein, ſondern durch das Geſetz der Natur und Vernunft herſcht ſie, indem ſie daſſelbe begründet. Durch den Trieb der Dinge, welchen Gott in ſie gelegt hat und in ihnen beſtändig anfacht, beherſcht er die Welt.

Die Meinungen über die Weiſe, wie Gottes Regirung der Welt zu denken iſt, ſind noch immer ſehr im Schwanken. Das Wunder der Weltſchöpfung läßt man ſich eher gefallen als das Wunder in der Weltregirung, denn jenes iſt längſt vorbei, mit dieſem aber haben wir es noch täglich zu thun. Die Wunder von alter Zeit läßt man ſich allenfalls gefallen, aber jetzt geſchehen keine Wunder mehr. Die menſchliche Klugheit in der Ueberlegung ihrer Plane, in der Berechnung der Erfolge ihrer Handlungen muß ſich die Wunder verbitten und es iſt nicht allein der Leichtſinn,

welcher die alten Wunder dahin geſtellt ſein läßt, aber die Zeit ihres Vorgangs auf ein heroiſches Alter der Religion beſchränkt, ſondern auch das reiſe Nachdenken über den natürlichen Zuſammenhang der Dinge und über das Walten der Vorſehung in der Geſchichte, auch die praktiſche Weisheit in der Abmeſſung der zweckmäßigen Mittel kann die plötzlichen Störungen der natürlichen und der ſittlichen Ordnung nicht zulaſſen. Gegen alle dieſe Zweifel jedoch weiß der religiöſe Glaube ſich feſt; nicht allein die Ueberlieferungen alter Zeiten, obwohl ſo ſicher wie der Grund unſerer Religion, reden von Wundern, ſondern auch der Gedanke an die göttliche Vorſehung, welche an unſichtbaren Fäden die Welt leitet, ſpricht für ſie; für ſie redet die wunderbare Macht des Gebets, welches Erhörung heiſcht, die wunderbare Macht des frommen Willens, in welchem Gott waltet, reden die täglichen Erfahrungen der geiſtigen Welt in plötzlicher Umkehr vom Böſen zum Guten, in der Befeſtigung im Guten, in den ſtarken Gemüthern, welche die Welt überwunden haben. Da haben manche gemeint, wenn ſie auch das Wunder für den jetzigen Lauf der Dinge aufgeben müßten in der Natur, in der äußern Welt, retten ließe es ſich doch in der Geiſterwelt, in den Seelen der Menſchen, welche Gott wie Waſſerbäche leitet. Nur einen halben Glauben können wir hierin ſehen, welcher Gott einen Theil ſeiner Macht raubt, welcher Zeiten und Gebiete der Welt ſich vorbehält um in ihrer Betrachtung menſchlicher Klugheit zu pflegen, andere Zeiten und andere Gebiete der Welt der göttlichen Willkür überläßt. Es iſt der Andrang der Wiſſenſchaft und der praktiſchen Denkweiſe, welche das Nützliche und Zweckmäßige beräth, gegen die religiöſe Meinung, was dieſe Theilung angerathen hat. Jener will Ordnung, Zuſammenhang, Form in Urſach und Wirkung, in Grund und Folge überall, dieſe fordert eine an keine Form gebundene Macht. Wir können uns nicht darüber wundern, daß in der Verzweiflung über dieſen Streit viele ſich entſchloſſen haben die Gebiete gegen einander abzugrenzen und in dem einen Gebiete die Wiſſenſchaft und die praktiſche Denkweiſe, in dem andern Gebiete den religiöſen Glauben walten zu laſſen. Wiſſenſchaft und praktiſche Ueberlegung ſind doch nicht allwiſſend; ſie können nur über einen Theil des Seins Auskunft geben; jenſeits dieſes Theiles bleibt ein freier Raum für den Glauben. So weit reicht dieſe Theilung aus. Aber ſie iſt nicht ausreichend für immer und der Streit erneut ſich beſtändig. Erfahrung und Wiſſenſchaft erweitern ihre Gebiete; dem Glauben wird immer mehr abgedrungen; zuletzt wird ihm nichts mehr übrig bleiben. Bis dahin iſt es noch weit. So denken nur Leichtſinnige. Wer der Wiſſenſchaft ſein Ohr nicht verſchließt, der gedenkt auch ihrer Grundſätze und dieſe geſtatten kein

Gebiet, welches ihrer Anwendung ſich entziehn könnte. Unter ihnen iſt vor allem, daß kein Widerſpruch im Denken und im Sein geduldet werden dürfe, daß alles in Uebereinſtimmung ſtehen müſſe, Geiſterwelt und Körperwelt, frühere und ſpätere Zeit. Dieſe Grundſätze vertritt die Philoſophie. Sie kann keine getrennte Gebiete zugeben, von welchen das eine den Zuſammenhang und die Uebereinſtimmung mit dem andern verleugnen dürfte. Auch das Gebiet des Glaubens gehört zu den Entwicklungen menſchlicher Geſchichte; es bildet ſich in dem Zuſammenhange der Welt aus; ſeine Beurtheilung kann ſich den Geſetzen der Logik nicht entziehn. Sollen wir nun ſagen, durch dieſen allgemeinen Geſichtspunkt der Philoſophie würde der Wiſſenſchaft das Recht gegeben den religiöſen Glauben zu verdrängen, das Wunder und die Vorſehung Gottes, das gläubige Gebet und die Gnadenwirkung Gottes in dem gläubigen Gemüth zu beſeitigen? Davor kann uns eins bewahren, was wir auch zu den Pflichten der Wiſſenſchaft rechnen müſſen. Wenn ſie den Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen, der Gründe und der Folgen erforſcht, dann ſoll ſie ſich erinnern an die Grenzen, welche dieſe Art ihrer Forſchung hat. Sie erſtreckt ſich nur über den Zuſammenhang im Laufe der weltlichen Dinge, weder auf den Anfang noch auf das Ende derſelben. Dieſe beiden Grenzen in das Unbeſtimmte hinausſtellen das heißt nichts anderes thun als daſſelbe wiederholen, was der religiöſe Glaube in ſeiner Abſonderung von der Wiſſenſchaft will, ein Gebiet vorausſetzen, über welches die Wiſſenſchaft keine Macht hat. Für dieſes Gebiet wird man das Wunder vorbehalten dürfen. Wir ſollen aber für dieſes Gebiet unſern Blick nicht verſchließen. Der Zuſammenhang im Laufe der weltlichen Dinge ſetzt das Vermögen und den Trieb der Dinge voraus. Einen Grund beider müſſen wir ſetzen; wir nennen ihn Gott. Dieſer Grund reicht vom Anfange des Weltlaufs bis zu Ende. Als Grund des Vermögens der Dinge gründet Gott ihres Daſeins Anfang, als Grund ihres Triebes reicht ſeine Macht von Anfang bis zu Ende; denn der Trieb treibt zum Zwecke, reicht bis zu Ende aus. Wenn die Wiſſenſchaft dieſen Ueberlegungen ſich nicht verſchließt, dann erſt iſt ſie berechtigt zu behaupten, daß für den blinden Glauben kein Raum von ihr gelaſſen werde und ihre logiſchen Regeln auch für den menſchlichen Glauben gelten. Die Grundſätze der Wiſſenſchaft ſelbſt begründen den Glauben an die unbeſchränkte Macht Gottes über alle weltliche Dinge von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende. Aber ſie laſſen dabei dem weltlichen Zuſammenhange und der Wiſſenſchaft, welche ihn erforſcht, ihr volles Recht. Denn die Willkür Gottes hat mit Anfang und Ende der Dinge und der Verbindung beider mit einander nichts zu ſchaffen. In

dem Anfange ist das Ende angelegt; der Trieb, welcher es herbeiführen soll, liegt im Vermögen der Dinge; durch eine gesetzmäßige Vermittlung wird er es herbeiführen. Gegen eine solche Vermittlung hat auch der religiöse Glaube nichts einzuwenden. Die positive Theologie, bei allem ihrem Glauben an die Wunder Gottes, fordert doch nicht einen veränderlichen Gott, welcher willkürlich von seinen Rathschlüssen abspringen könnte und abhängig wäre von den Gebeten der Menschen. Sie hat anerkannt, daß die Wunder Gottes und die göttliche Regirung der Welt nicht gegen das Gesetz der Natur und der Geschichte anlaufen dürften, weil Gott nicht im Widerspruch mit sich selbst die Gesetze wieder aufheben könnte, welche er selbst gegeben hätte. Gottes Herrschaft ist nicht Despotie, nicht eine Herrschaft der Willkür. Hierin liegt der Unterschied der christlichen und der muhammedanischen Theologie. Man hat gelehrt, daß Gott, nachdem er die Ordnung der Welt gewählt habe, nun auch in der Constanz seines Willens an diese Ordnung festhalten müsse. Die Treue gegen sich selbst läßt keine Abweichung von seinem Gesetze zu. Es ist hierin, wie leicht bemerkt wird, ein Rest des Anthropomorphismus, aber nur in dem Grade, in welchem er den populären Vorstellungen der Religion nicht gefährlich werden kann. Von der philosophischen Ueberlegung ist nur hinzuzusetzen, daß Gott die Ordnung der Welt nicht gewählt hat, sondern daß es in seiner Vollkommenheit liegt Schöpfer dieser und keiner andern Welt zu sein. Aber auch Erhalter und Regirer ist er hierdurch, weil sein Schaffen, wie es in seinem transcendentalen Begriffe liegt, nicht ein vorübergehender, sondern ein ewiger, sich continuirlich behauptender Act ist. Er zieht seine Hand nicht von seinem Werke zurück; es bleibt sein Werk; auf seinem Grunde ruht es durch alle seine Lebensentwicklungen hindurch nur denkend und handelnd die Gaben sich anzueignen, welche er beständig darreicht. Alles dies erinnert uns nur daran, daß wir in dem Gedanken Gottes einen transcendentalen Begriff vor uns haben, in welchem Subject und Prädicat nicht von einander abgesondert werden dürfen, wie es in unsern Urtheilen über weltliche Dinge geschehen soll. Bei weltlichen Dingen haben wir den Grund ihres Lebens, ihr Vermögen, welches in ihrem Wesen liegt, von der Wirklichkeit ihres Lebens zu unterscheiden; jener wird in ihrem Subjecte, diese in ihrem Prädicate ausgedrückt. In Gott ist ein solcher Unterschied nicht, weil er keinen solchen Grund seines Lebens, kein Vermögen hat, welches nicht Wirklichkeit wäre; ihm kommt kein sich entwickelndes Leben zu und daher haben wir uns zu hüten von einem lebendigen Gott in dem Sinne zu reden, in welchem von lebendigen Dingen der Welt gesprochen wird. Aber er ist ebenso wenig leblos; denn

ſein Schaffen, ſeine Begründung des Vermögens und des Trie-
bes der weltlichen Dinge lebt beſtändig in ihnen und wir dür-
fen ihn daher wohl den lebendigen Gott in allen Dingen nennen,
wenn wir eingedenk bleiben, daß Weſen und Leben, Schöpfer und
Schaffen, Schaffen und Regiren in ihm eins ſind. Die Kategō-
rien für die weltlichen Dinge ſind nicht auf Gott anzuwenden.
Sein Weſen iſt ſeine Energie; ſeine Energie iſt ewig. Unbegreif-
lich iſt dieſe Einheit und Einfachheit des göttlichen Weſens und
Lebens, wenn wir unter dem Unbegreiflichen das verſtehen, was
wir jetzt nicht begreifen können und in der Mitte unſeres Den-
kens niemals begreifen werden, weil wir noch mit der Mannig-
faltigkeit der Erſcheinungen und ihren Unterſchieden beſchäftigt der
Sammlung nicht fähig ſind, welche der einfache Gedanke der
Wahrheit erheiſcht; aber an dieſe Wahrheit zu denken ſollen wir
nicht ablaſſen und unbegreiflich ſollen wir ſie nicht nennen ſchlecht-
hin, ſondern nur für die Mitte unſeres Denkens. In dieſem
Sinn, auf die Mitte unſeres Lebens bezogen, mögen wir nun
auch die Schöpfung ein Wunder nennen und ebenſo die Erhal-
tung und Regirung der Welt, d. h. alles, was geſchieht in ſeiner
Beziehung gedacht zu dem unbegreiflichen Grunde, welcher es trägt.
Die ganze Welt iſt ein Wunder Gottes. Das Dilemma liegt uns
vor: entweder alles iſt ein Wunder oder nichts iſt ein Wunder.
Und wenn wir nach der Weiſe der Erfahrungswiſſenſchaften, welche
alles auf einen unergründlichen Anfang zurückſchieben, uns ent-
ſcheiden müßten, ſo würden wir nicht anſtehn können alles für
ein unbegreifliches Wunder zu erklären. Sie ſträuben ſich nur
das Wunder in der Mitte anzuerkennen, bedenken aber nicht, daß
in der Mitte der Anfang ſich nur fortſetzt. Gegen dieſes Ergeb-
niß ſträubt ſich aber auch der religiöſe Glaube an das Wunder;
er fordert in der Mitte ein Wunder, ein beſonderes Wunder, wel-
ches von dem allgemeinen Wunder ſich ablöſt und gleichſam noch
wunderbarer iſt, als das große Wunder der Welt. Nur eine
perſönliche Berechtigung können wir dieſem Glauben zugeſtehn,
weil aller Glaube nur eine perſönliche oder eine beſondere Be-
deutung für den Kreis der Gläubigen fordert, die allgemeingül-
tige Bedeutung der Wiſſenſchaft nicht in Anſpruch nimmt. Das
allgemeine Wunder der Welt beweiſt ſich uns und der kirchlichen
Gemeinſchaft in beſonderer Weiſe, an unſere beſondern Erfah-
rung und Ueberlieferung ſich anſchließend, in einzelnen Thatſachen
deutlicher als in andern; wir ſehen in ihnen auffallende, offen-
bare Zeichen der Macht, des Willens, der Gebote Gottes, wä-
rend die übrige Maſſe des weltlichen Wunders ſtumm nichts von der
Stimme Gottes uns vernehmen läßt. Die ſprechenden Thatſachen,
welche hiervon Kunde geben in allen Religionen, können wir und

wollen wir dem Glauben nicht rauben; aber er muß auch bemerken, daß es nur ſeine menſchliche Schwäche iſt, wenn die übrige Welt ihm ſtumm bleibt, als redete ſie nicht laut von der Herlichkeit Gottes. Das Wunder iſt in den geſetzmäßigen Lauf der Welt verwoben; ſeinen Zuſammenhang aber ſehen wir nicht, daher bleibt es uns ein beſonderes Wunder, ohne daß wir deswegen das allgemeine Wunder, in welchem es ſteckt, zu verkennen hätten. Es iſt daher auch kein Grund vorhanden die Wunderwerke Gottes zu beſchränken weder auf eine kurze Zeit des Weltlaufs noch auf die geiſtige Welt. In unſerm Geiſte allerdings vollzieht ſich jedes Wunder uns zunächſt, weil es nur dadurch Wunder iſt, daß wir ein Zeichen der Allmacht Gottes in ihm erblicken. Wir dürfen es als eine beſondere Gnade Gottes betrachten, wenn wir deutliche Zeichen von ſeiner Vorſehung, deutliche Regungen des göttlichen Treibens zum Guten in der Erleuchtung unſeres Geiſtes, in den Mahnungen unſeres Gewiſſens empfangen; aber dies ſchließt nicht ſeine Wunder in der Außenwelt aus, wie er ſie verrichten läßt durch uns oder andere. Ebenſo dürfen wir eine beſondere Gnade Gottes in Zeiten der Geſchichte erblicken, in welchen die Antriebe Gottes zum Guten unſer Geſchlecht und mit ihm uns unſerm Heile ſichtbar entgegengeführt haben, aber darüber dürfen wir nicht vergeſſen, daß ſie ohne Vorgang und ohne Nachfolge nichts bedeuten würden und nicht verſtanden werden könnten, daß beide zu ihnen paſſen müſſen, das Wunder jener Zeiten vorbereitend und erfüllend. Die beſondere Vorſehung Gottes haben wir für uns zu fordern und für alle; ſie iſt beſondere nur, weil ſie allgemeine iſt. Gott iſt Gott weder allein für das innere Leben, noch für das äußere Leben allein, weder innerweltlich noch außerweltlich; aus den innern Trieben der Dinge treibt er alles heraus, aber auch alles in das Aeuſſere hinein; von keiner Zeit zieht er ſich zurück; in keiner Zeit verbirgt er ſeine Thaten; er offenbart ſich in allen Dingen; ſeine Macht iſt allgegenwärtig. In den Lehren von der unveränderlichen Wahrheit und von dem Leben Gottes in dem Leben der Welt haben wir uns davor zu hüten, keiner von ihnen das Uebergewicht über die andere zu geſtatten. Der Zug der poſitiven Religion geht ihrer Natur gemäß dahin in einem beſondern Theil der Geſchichte die Offenbarung Gottes aufzuſuchen; es iſt ein Recht hierzu vorhanden, weil in allem alles ſich offenbart, weil wir im perſönlichen Leben und in der perſönlichen Ueberzeugung unſer Heil ſuchen müſſen; dieſes Recht geſtattet uns auch und in ſeiner Behauptung ſind wir gezwungen Gott in anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen uns zu denken. Wenn jedoch die poſitive Theologie die Vermittlung der Religion mit der Wiſſenſchaft zu ſuchen hat, ſo muß ſie dieſes Recht begründen und der Satz,

daß alles in allem ſich offenbart, kann ſeine Gültigkeit nur aus der Lehre ziehn, daß alles mit allem im Zuſammenhang ſteht. Daher muß die poſitive Theologie den Theil der Geſchichte, in welchem die Religion die Offenbarungen Gottes aufſucht, an die ganze Geſchichte der Welt, des Menſchen wie der Natur heranziehn; nur unter dieſer Bedingung kann ſie ihrer Aufgabe genügen. Wenn ſie ſich abſondert, geräth ſie in Streit mit der Wiſſenſchaft. Die Aufgabe iſt ſchwierig, ebenſo ſchwierig wie die Aufgabe jeder Wiſſenſchaft; niemand hat ſeine Wiſſenſchaft ausgelernt. Abgekürzte Wege hat man aufgeſucht; aber es giebt keinen königlichen Weg zur Wiſſenſchaft.

93. Wir haben bisher die Forderungen der theoretiſchen Vernunft aufgeſtellt, welche in den tranſcendentalen Begriffen der Welt und Gottes ausgedrückt ſind. Derſelbe Weg iſt uns hierbei vorgezeichnet, welchen wir bei Unterſuchung des realen Denkens genommen haben. Erſt muß man die Forderungen bedenken, dann die Mittel, durch welche ihnen genügt werden kann. An die Lehre von den Aufgaben der Wiſſenſchaft ſchließt ſich die Lehre von der Bildung der Gedanken an, welche die Aufgaben löſen ſollen. Im Allgemeinen werden wir darüber zu ſagen haben, daß die Erkenntniß des Tranſcendentalen an die Erkenntniß des Realen ſich anſchließen muß; was in dieſer, der Grundlage der tranſcendentalen Erkenntniß, gewonnen worden iſt, muß jener zu Gute kommen; das Ueberſinnliche und Uebernatürliche in allen ſeinen Stufen haben wir nur als Grund des Sinnlichen und Natürlichen zu denken und die Erkenntniß des Grundes muß aus der Erkenntniß des Begründeten gezogen werden, weil wir den Ausgangspunkt alles unſeres Denkens in der Erſcheinung zu ſuchen haben. Daher haben wir im Allgemeinen die Regel zu beobachten, daß jede Erkenntniß der Welt aus der Erkenntniß der weltlichen Dinge und jede Erkenntniß Gottes aus der Erkenntniß der Welt zu ſchöpfen iſt. Aus dieſer Regel würde jedoch ein falſches Ergebniß gezogen werden, wenn man aus ihr folgern wollte, daß wir nur der Erkenntniß des Realen nachzugehen hätten, unbekümmert um die Gedanken an Welt und Gott, weil jene Erkenntniß von ſelbſt und ohne Einfluß von dieſen

Gedanken zu erfahren dem Zwecke der Wiſſenſchoft uns zuführen würde. Dieſe Folgerung iſt nur im Sinn der gewöhnlichen Denkweiſe und der einzelnen Wiſſenſchaften, wenn ſie über ihr beſonderes Geſchäft das Allgemeine vergeſſen, an welches es ſich anſchließt, und den Zweck, zu welchem es betrieben wird. Da meinen ſie, ſie dürften praktiſch und wiſſenſchaftlich denken in ihrem beſondern Gebiete ohne um die übrige Welt oder um Gott ſich zu kümmern. Eben hiervor warnen die Gedanken an das Tranſcendentale, indem ſie darauf hinweiſen, daß nichts richtig gedacht werden kann, wenn es nicht gedacht wird als Glied der ganzen Welt, als ſein Daſein, ſein Vermögen, ſeinen Trieb von Gott habend. Dieſer Gedanke liegt auch in der gewöhnlichen Denkweiſe und den einzelnen Wiſſenſchaften, aber unentwickelt, unreif, ſo daß er leichtſinnig überſehen oder zum Misbrauch verkehrt werden kann. Daher bedarf er der philoſophiſchen Entwicklung. Die wiſſenſchaftliche Unterſuchung des Tranſcendentalen wird nöthig, weil die beſondern Zweige der vernünftigen Bildung den Gedanken an daſſelbe zwar anregen, aber auch ſeine Bedeutung verkennen und misbrauchen können. Wenn wir aber dabei auf die vorher aufgeſtellte Regel blicken, ſo ſehen wir uns aufgefordert die tranſcendentalen Begriffe nicht unabhängig und ohne Rückſicht auf die realen Erkenntniſſe zu behandeln, ſondern unſere Erkenntniß der Welt aus der Erkenntniß der weltlichen Dinge und unſere Erkenntniß Gottes aus ſeinen Offenbarungen in der Welt zu entnehmen, das Tranſcendentale nur in ſeiner Beziehung zum Realen zu faſſen und umgekehrt auch das Reale im Lichte des Tranſcendentalen zu betrachten. Nur ſo läßt ſich das Gleichgewicht zwiſchen Natürlichem und Uebernatürlichem herſtellen, ohne welches wir nicht leben können eingedenk unſerer Pflichten gegen das Einzelne, unſerer Abhängigkeit vom Ganzen und von Gott, ohne welches wir entweder in die Natur uns verlieren oder das Uebernatürliche uns ein leerer Name wird. Die Welt können wir nicht erkennen ohne die weltlichen Dinge, die weltlichen Dinge nicht ohne ihre Unterordnung unter die Welt. Die Welt iſt unbegreiflich ohne ihren Grund in Gott; Gott offenbart ſich uns in der

Vielheit und in der Einheit der weltlichen Dinge; ſein tranſcendentaler Begriff wird uns durch den tranſcendentalen Begriff der allgemeinen Welt vermittelt. Dadurch daß unſer Gedanke zu der höchſten Aufgabe der Wiſſenſchaft ſich erhebt, ſind wir der Sorge um das Niedrigſte und Kleinſte nicht entzogen; wir ſollen es erforſchen jetzt, wie bisher; aber anders ſtellt es ſich dar, wenn unſere Gedanken von ihm ſich zerſtreuen laſſen, anders wenn ſie ſich ſammeln um in ihm Glieder des Ganzen und Offenbarungen ſeines Grundes zu erkennen. Das iſt der Zweck der tranſcendentalen Begriffe, welchen wir in unſerm gegenwärtigen Forſchen finden können, daß ſie die Gegenſtände des realen Denkens durch neue Geſichtspunkte für ihre Beurtheilung bereichern.

An dem unvermittelten Gegenſatz zwiſchen Ueberſinnlichem und Sinnlichem oder Uebernatürlichem und Natürlichem dürfen wir die Wiſſenſchaft nicht ſcheitern laſſen. Dieſe Quelle des Skepticismus findet ihren letzten Halt in dem philoſophiſchen oder in dem religiöſen Beſtreben von dem Beſondern der weltlichen Dinge oder von der Welt ſich zurückzuziehn um ſich im Gedanken des Allgemeinen oder Gottes zu ſammeln. Sammlung iſt unmöglich, wenn man das Beſondere zu ſammeln vergißt. Die rechte Sammlung wird nur gewonnen in der Vereinigung ſeiner Kräfte zur That (73). Alle Bemühungen uns vom Sinnlichen, von der Mannigfaltigkeit der weltlichen Dinge abzuziehn ſind nicht allein vergeblich, ſondern auch verderblich, weil die ſinnlichen und die weltlichen Dinge nur überwunden werden durch den Kampf mit ihnen, dadurch daß man auf ihre Verworrenheit eingeht und ſie zu ordnen weiß. Unſer Beſtreben darf nicht darauf ſich richten das Beſondere außer Acht zu laſſen und das Allgemeine für ſich zum Gegenſtande der Unterſuchung zu machen, ebenſo wenig den tranſcendentalen Begriff Gottes zu erörtern nach dem, was von ihm ausgeſagt werden darf oder nicht, dabei alles bei Seite geſtellt, was weltliche Dinge uns lehren und durch ſinnliche Empfindung uns beigebracht wird, ſondern eingehn müſſen wir in die Belehrungen der Sinne, in die Unterſcheidungen und Verbindungen des Verſtandes, welche uns die Dinge der Welt kennen lehren, wenn wir die Offenbarung der Welt und Gottes empfangen wollen. Noch einleuchtender iſt dies von der Seite der Welt, als von der Seite Gottes. Was haben wohl alle die Un-

terſuchungen der alten Philoſophie gefruchtet über die ſchöne und vollkommene Form, über die Kugelgeſtalt der Welt, über das Weltſyſtem und ſeine Bewegung? Was nützt es von ihrem Organismus, ihrem Leben zu reden, ihre Unendlichkeit und dabei auch ihren ſyſtematiſchen Abſchluß zu bedenken? Dieſe Formeln mögen wohl dazu dienen falſche Vorſtellungen zu beſeitigen, welche uns beim Gedanken an das Ganze ſchaden und in der Beurtheilung ſeiner Glieder beirren können, aber eine Einſicht in den Gehalt des Begriffs gewähren ſie nicht; wenn wir eine ſolche gewinnen wollen müſſen wir an das Beſondere in der Welt uns wenden; eine Eintheilung ihrer Glieder haben wir aufzuſuchen und von dem Gedanken der allgemeinen Welt aus läßt ſie ſich wiſſenſchaftlich nicht herſtellen (80). Daher ſehen wir uns bald bei einiger Einſicht in dem Aufbau unſerer Gedanken an die Erfahrung der beſondern Dinge verwieſen, wenn wir über den Gehalt des Gedankens an die Welt Kunde geben wollen. Viel nachhaltiger ſind die Unternehmungen über Gott Auskunft zu erhalten durch Unterſuchung ſeines Begriffes. Die natürliche und die poſitive Theologie haben gewetteifert ein Syſtem von Attributen aufzuſtellen, durch welches wir uns ſeines Gehalts bemeiſtern könnten. Ueber dieſe Attribute iſt viel geſtritten worden und wird noch geſtritten. Wir wollen von dieſem Streit nicht ſagen, daß er unnütz geführt werde. Von ihm gilt daſſelbe, was von den Attributen der Welt geſagt wurde; falſche Vorſtellungen über Gott und ſein Verhältniß zu den weltlichen Dingen liegen vor und müſſen beſeitigt werden; dazu können die Lehren über die Attribute Gottes dienen. Es iſt nicht gleichgültig, ob wir Gott für ein blindes Fatum, für eine todte Subſtanz anſehn oder ob wir ihm Weisheit, Vorſehung, belebende Macht zuſchreiben, ob wir ihm einen veränderlichen Willen oder einen ewigen Rathſchluß beilegen. Wir werden nicht nöthig haben auf den Streit über dieſe verſchiedenen Auffaſſungsweiſen in ſeinen Einzelheiten einzugehn, es wird aber wohl aus ſeiner allgemeinen Haltung erhellen, daß die Lehre von den Eigenſchaften Gottes nur im Streit ſich gebildet hat und nur dazu dienen ſoll auf der einen Seite Gott unterſcheiden zu laſſen von der Welt und weltlichen Dingen, auf der andern Seite erkennen zu laſſen, daß wir den Gehalt ſeiner Wahrheit nur aus der Erkenntniß des Wahren in der Welt ſchöpfen können. Einige Beiſpiele werden genügen. Gottes Ewigkeit und Allgegenwart ſind von der erſten Art; Gottes Allmacht, Allwiſſenheit, Allgüte von der andern. Jene haben nur eine verneinende Bedeutung, an welche ſich die Andeutung eines Poſitiven anſchließt; dieſe zerlegen die Vollkommenheit Gottes in beſondere Vollkommenheiten, welche wir an weltlichen Dingen, beſonders dem Menſchen ſchätzen gelernt

haben, und dehnen dieſe Vollkommenheiten in das Unbeſtimmte aus. Wollen wir den Gehalt dieſer Vollkommenheiten kennen lernen, ſo müſſen wir ihn in der Macht, dem Wiſſen, der Güte weltlicher Dinge aufſuchen. Regeln der Vorſicht dürfen dabei auch nicht fehlen, damit wir durch die Zerſplitterung der Vollkommenheit, welche bei den weltlichen Dingen eintritt, uns nicht verleiten laſſen eine ähnliche Zerſplitterung auf Gott zu übertragen. Die poſitive Theologie hat von dieſen Attributen Gottes einen reichlichen Gebrauch gemacht, weil ſie in den populären Mittheilungen der religiöſen Gemeinſchaft unentbehrlich ſind; indem ſie dieſen nachging, konnte ſie aber auch nicht verkennen, daß die Gefahr abzuwenden war durch die Uebertragung menſchlicher Affecte auf Gott ſeiner Heiligkeit Eintrag zu thun. Sie arbeitet darauf hin uns in ein perſönliches Verhältniß zu Gott zu ſetzen und damit verbindet ſich leicht der Gedanke, daß wir ihm wie Perſon zu Perſon gegenüberſtänden. In ihm werden Gott Perſönlichkeit und perſönliche Eigenſchaften beigelegt. Nicht ohne Beſchränkungen wird das geſchehn dürfen, welche in der That alles wieder aufheben, was wir unter einer menſchlichen Perſon und ihren Eigenſchaften uns zu denken pflegen. Gott ſteht uns nicht gegenüber, wie eine Perſon der andern; denn ſeine Allgegenwart und ſeine Ewigkeit geſtatten nicht ihm eine räumliche und zeitliche Wechſelwirkung zuzuſchreiben. Die Eigenſchaften, welche wir Gott in populärer Redeweiſe beilegen, beſchränken einander gegenſeitig; was die eine ſetzt, lehrt uns die andere wieder aufheben, weil es nicht in ſeiner vollen Bedeutung und abgeſondert in ſeinem ſtrengen Begriff gedacht werden dürfe. Seine Allmacht ſcheint unendlich zu ſein, ſie wird aber durch ſeine Allwiſſenheit und ſeine Allgüte beſchränkt; ſeine Allgüte findet ihre Schranken in ſeiner Gerechtigkeit; ſeine Allwiſſenheit ſcheint alles Mögliche denken zu können, aber nur das Gute kann er denken; denn ſeine Allgüte geſtattet nur das Gute. Wir müſſen uns daran erinnern, daß auf den transcendentalen Begriff Gottes keine Kategorie weder der Subſtanz noch der Eigenſchaft anwendbar iſt. Wenn die poſitive Theologie um die Lehre von den Eigenſchaften Gottes ſich bemüht, ſo wird ſie dadurch gerechtfertigt, daß ſie von Gott reden will mit Menſchen in menſchlicher Weiſe und zu dieſem Zweck nach ihrem wiſſenſchaftlichen Charakter auch Regeln aufzuſuchen hat über die Grenzen, innerhalb welcher ihre Ausdrucksweiſe ſich halten ſoll. Aber ſie ſoll über dieſe Regeln auch ihren Zweck nicht vergeſſen, vielmehr ſich erinnern, daß ſie nur dazu dienen ſollen in der gewöhnliche Weiſe der Verſtändigung über religiöſe Gegenſtände mit dem Grade der Sicherheit ſich zu bewegen, welcher ihr zuſtändig iſt. Abſolute Sicherheit ſteht ihm nicht zu. Können wir nun

hiernach den Bemühungen der positiven Theologie um die Lehre von den Attributen Gottes nur einen sehr bedingten Werth beilegen, so weist uns auch der wesentliche Gehalt der positiven Religion darauf hin, daß sie einen ganz andern Weg zur Erkenntniß Gottes aufsucht, als diesen graden Weg durch die Erforschung seiner Eigenschaften. Nicht allein unsicher zeigen sich die Lehren der positiven Theologie über diese, sondern auch dürftig und kahl gegen den Reichthum der Untersuchungen, welche den Heilsweg und die Heilsordnung Gottes in seiner Verwaltung der weltlichen Dinge betreffen. Darüber dürfen wir uns nicht wundern; es weist nur auf das Wesen der positiven Theologie hin, welches man über ihre Lehren von den Eigenschaften Gottes nicht vergessen darf. Was heißt positive Religion und positive Theologie? Sie weisen auf die positive Offenbarung zurück, d. h. auf die Offenbarung Gottes in der Geschichte des Menschen. In der sollen wir Gott erforschen. Das heißt aber nichts anderes, als wir sollen ihn erforschen in der Welt; denn die Offenbarungen Gottes in der Geschichte des Menschen zeigen uns nur einen Theil des weltlichen Werdens. Die positive Religion und ihre Theologie sucht die deutlichsten Zeichen der Vorsehung Gottes in der Welt, in der Geschichte des Menschen auf, um an ihnen Gott zu erkennen, so gut sie vermag, und darin hat sie vollkommen Recht, weil es uns geboten ist in dem Wege des Lernens, unter der Erziehung Gottes an das Leichteste, Erkennbarste uns zu halten. Da sind es die Wunder Gottes in der Leitung des menschlichen Geschlechts, welche uns bezeugen, daß seine Vorsehung uns bisher geführt hat und daß seine belebende Macht auch alles zu unserm Heil zu Ende zu führen verheißt. Diesem Lehrwege der positiven Theologie wird auch die Philosophie ihren Beifall geben dürfen; sie wird aber auch zu warnen haben, wenn die positive Theologie diese Warnung sich selbst zu geben vergessen sollte, daß die besondern Zeichen und Wunder Gottes sein allgemeines Wunder nicht ausschließen, sondern an dasselbe in stetiger Verbindung sich anreihen (92 Anm.) Dessen eingedenk zu sein hat die positive Theologie alle Ursache; denn sie würde die heilige Geschichte, auf welche sie sich stützt, nicht begreifen, die Erklärung ihrer Urkunden nicht methodisch angreifen, ihre Vergangenheit nicht mit ihrer Gegenwart in Zusammenhang und Uebereinstimmung setzen können, wenn sie die heilige nicht als einen Theil der ganzen Geschichte und die Geschichte des Menschen als einen Theil der Welt betrachtete. Das Heilige darf sich nicht vom Profanen zurückziehn. Die Profanation des Heiligen zu fürchten ist heidnisch. Wir haben es nicht mit Mysterien zu thun. Weder in klösterliche Einsamkeit, noch in das Heiligthum unseres Innern dürfen wir uns zurückziehn um die

Digitized by Google

arge Welt zu überwinden. Die Offenbarung Gottes hat weder einmal in der Zeit begonnen, noch einmal aufgehört und iſt nun eine vergangene Geſchichte, ſondern ſie iſt ewig, wie das ſchöpferiſche Wort, und geſchieht noch immer, wie der heilige Geiſt beſtändig waltet. Nur uns erhellt ſich vorzugsweiſe oder ausſchließlich der Sinn der Geſchichte an den ſichtbaren Fügungen Gottes, in welchen wir den Kern unſerer Erleuchtung ſehen dürfen.

94. Um über die Welt ins Klare zu kommen haben wir uns an die Erſcheinungen der beſondern weltlichen Dinge zu halten. Wir müſſen um den Gehalt ihrer Unendlichkeit kennen zu lernen ihre Theile unterſuchen. So macht es die gewöhnliche Denkweiſe, indem ſie ſich der Erfahrung zuwendet und von ihr immer weiter gehende Belehrung über das Ganze erwartet. Aber nicht ohne das Nachdenken der Vernunft würden uns die Erſcheinungen belehren können und die Vernunft denkt bei den Theilen an das Ganze. Daraus ergiebt ſich für die Abſchätzung der Dinge ein Geſichtspunkt, der das Einzelne im Lichte des Tranſcendentalen darſtellt. Wenn die Vernunft dieſen Geſichtspunkt nicht hinzubrächte, ſo würden die beſondern Dinge als Producte der Wechſelwirkung, als vorübergehende Erſcheinungen ſich darſtellen können; ſelbſt unſer Denken, unſere Belehrung durch die Erfahrung würde angeſehn werden können als nur durch die Erſcheinungen hervorgebracht, als eine Sammlung von Erſcheinungen und mithin ſelbſt als eine Erſcheinung, an welcher die Vernunft keinen Theil hätte, nach der Denkweiſe des Senſualismus. Wenn aber die Vernunft die Erklärung der Erſcheinungen fordert, muß ſie ein Subject für dieſelben ſuchen; das Subject könnte das Ganze, die Welt oder die Natur zu ſein ſcheinen; aber die Vernunft bedenkt, daß die Welt nicht erſcheint (81), daß die Erſcheinung aus der Wechſelwirkung einzelner Dinge erklärt werden muß (63), und verwirft daher die Meinung, daß die einzelnen Dinge nur Erſcheinungen von vorübergehender Dauer ſein könnten. Die gewöhnliche Denkweiſe kann ſie als etwas betrachten, was in der Geburt entſteht, im Tode

vergeht, weil sie nur auf die Erscheinungen achtet, in welchen das Dasein selbständiger Dinge deutlich sich verkündet; die Philosophie muß bedenken, daß jedes Ding ein integrirender Theil des Ganzen ist und als solcher mit dem Ganzen steht und fällt. Das Allgemeine ist nicht ohne das Besondere. Wir haben daher mit dem Gedanken der Welt auch zugleich immer die besondern Dinge der Welt gesetzt. Da wir die Welt aus ihren Theilen erkennen müssen, haben wir den Theilen der Welt dieselbe bleibende Wahrheit beizulegen, welche der ganzen Welt zukommt. Wären die einzelnen Dinge der Welt nur vorübergehende Erscheinungen, so wäre auch die ganze Welt nur vorübergehende Erscheinung. Wollen wir daher nicht die bleibende Wahrheit aller Welt verlieren, so müssen wir die bleibende Wahrheit eines jeden weltlichen Dinges setzen. Alle wahre Dinge dauern durch den ganzen Verlauf des weltlichen Werdens hindurch, sind unvergängliche, unsterbliche Wesen, nicht aber Erscheinungen oder Producte, welche die Natur entstehen, eine Zeit lang dauern und alsdann wieder vergehen ließe. Die Geburt der Dinge bezeichnet uns nur das Hervortreten ihrer Thätigkeiten zu deutlicher Erscheinung, ihr Tod das Verschwinden der Erscheinungen, welche ihr selbständiges Dasein und ihr selbständiges Leben deutlich verkünden. Auch die gewöhnliche Meinung trägt die Keime dieses Gesichtspunktes in sich und vergißt sie nur, weil sie Erscheinungen und Dinge nicht genau unterscheidet. Der Grundsatz, aus nichts wird nichts, fordert sie auf bei der Geburt der Dinge nach dem unvergänglichen Stoff zu forschen, in welchem das Leben erweckt worden sei; der Grundsatz, nichts wird zu nichte, läßt sie beim Tode fragen, an welchem unzugänglichen Ort das Ding entrückt worden, dessen Dasein noch eben in deutlichen Zeichen des selbständigen Lebens erkennbar war. Die einzelnen Wissenschaften bekennen sich zu den Grundsätzen, daß keine Materie, keine Substanz entsteht oder vergeht im Werden der Welt; diese Grundsätze sichern uns die Unsterblichkeit der einzelnen Dinge der Welt; sie sind nur dadurch gegen Irrthümer zu verwahren, daß man die wahren Substanzen und ihre Materie von dem unterscheiden lernt, was als eine lange dauernde Sammlung von Erschei-

nungen irrthümlich für Subſtanz gehalten wird, und dadurch zu ſichern, daß man die einzelnen Dinge der Welt nicht allein als Erſcheinungen, ſondern auch als weſentliche Beſtandtheile des Ganzen betrachtet.

Um uns gegen Mißverſtändniſſe zu ſichern müſſen wir bei dem Gebrauch, welchen wir hier von dem Satze über die Unvergänglichkeit der Materie machen, an den allgemeinen und richtigen Begriff der Materie erinnern, welchen wir früher aufgeſtellt haben (80 Anm. 2). Die unvergängliche Materie bezeichnet uns das Sein der beſondern Dinge ihrem Vermögen nach. Wie es in Gott gegründet iſt, ſo iſt es ewig in ihm gegründet. Die Subſtanzen der Welt entſtehn nicht in der Zeit und vergehen nicht in ihr, weil ſie ihren ewigen Grund in Gott haben. Sie dürfen nicht als Erſcheinungen angeſehn werden der Welt oder der Natur, weil das Ganze nicht ohne ſeine Theile ſein kann. Wenn ſie in einem Naturproceſſe hervorgebracht würden als Erſcheinungen einer Naturkraft, ſo würden ſie auch wieder vergehn müſſen als Erſcheinungen. Mit der Forderung ihrer Unvergänglichkeit iſt auch die Forderung ihrer Präexiſtenz unzertrennlich verbunden. Sie behauptet nichts weiter, als daß vor dem Leben der Dinge ihr Vermögen zu leben vorausgeſetzt werden muß und daß dieſes Vermögen nicht eine Gabe der Umſtände oder ein Product der Natur, ſondern Gottes iſt. Denn die Natur iſt nicht ohne die einzelnen Dinge, in welchen ſie wirkt, und die Umſtände können nicht ſein ohne um ein vorhandenes Ding zu ſtehen; ſie können ein Ding zum Leben anregen, aber nicht das Vermögen zu leben ihm mittheilen. Man verwechſelt den Antrieb zum Leben mit dem Vermögen zum Leben, in welchem der Trieb zu leben liegt, wenn man von äußern Urſachen das Leben der Dinge ableiten will. Ohne Antrieb wird nichts zum wirklichen Leben kommen, äußere Urſachen werden das wirkliche Leben begünſtigen müſſen, weil kein Ding ohne die Gunſt der Umſtände die Zeichen, die Erſcheinungen des Lebens von ſich geben, andern und ſich ſelbſt erſcheinen kann; aber das Ding muß früher als ſeiend gedacht werden, ehe es als Grund von Lebenserſcheinungen gedacht werden kann. Das Erwachen des Bewußtſeins ſetzt das Sein des Dinges voraus. Man macht das lebendige Ding zu einer Erſcheinung ohne ein Erſcheinendes, wenn man es von der Natur hervorbringen läßt, weil die allgemeine Natur nur ein Abſtractum iſt und nur in beſondern Dingen erſcheint; man ſtattet die Natur mit einer magiſchen Kraft aus, wenn ſie aus nicht vorhandenen Dingen Leben erwecken ſoll. Die Uebertragung des Lebens

von andern lebendigen Dingen auf ein noch nicht vorhandenes Ding iſt ebenſo wenig ſtatthaft und wenn man Gott das lebendige Ding im Momente der Geburt ſchaffen läßt, ſo wird ihm eine zeitliche Einſchaltung eines Neuen in ſein ewiges Werk zugemuthet. Wir haben die Präexiſtenz aller Dinge zu behaupten und ebenſo die Unvergänglichkeit aller Dinge als einzelner Dinge, weil wir das Beſondere nicht aus der Abſtraction eines Allgemeinen, welches ohne Beſonderes kein Allgemeines ſein würde hervorgehn und ebenſo wenig in eine ſolche Abſtraction zurückgehn laſſen können. Die Unſterblichkeit auf eine beſondere Art der Dinge zu beſchränken iſt gegen das Weſen einer allgemeinen metaphyſiſchen Lehre. Wie der Particularismus in der Freiheitslehre, ſo hat er auch in der Unſterblichkeitslehre nur Störungen hervorbringen können. Gott kommt es nicht zu einigen Dingen Selbſtändigkeit und Freiheit und ewiges Leben zu geben, ſondern allen Dingen hat er dieſes alles verliehn, weil er ſie als Dinge, ſelbſtändige Weſen und nicht als Erſcheinungen von kürzerer oder längerer Dauer, welchen nichts zu begründen möglich, nichts zuzurechnen wäre, geſetzt hat. Was er geſetzt hat, hat er ewig geſetzt, von ſeinen Gaben nimmt er nichts zurück. Nur darüber kann Frage ſein, wie weit der Kreis wahrer Dinge ſich ausdehnt. Darüber zu entſcheiden kommt den empiriſchen Unterſuchungen zu. Unſere Erfahrungen haben uns gewitzigt, daß wir manches für Dinge hielten, was nur eine länger dauernde Sammlung von Erſcheinungen war. Der Zweifel, welcher hieraus erwächſt, läßt ſich ſo weit ausdehnen, daß wir ſelbſt unſer eigenes Ich darüber zur Rechenſchaft ziehen könnten, ob es vielleicht nur eine Sammlung von Erſcheinungen ſei. Die praktiſche Ueberzeugung, welche mit der Erfahrung immer ſich miſcht, wird daran feſthalten, daß wir uns etwas zuzurechnen haben, daß wir daher freie Dinge ſind und nicht bloß Erſcheinungen. Selbſt die Naturforſchung, welche alles in Erſcheinungen der Natur auflöſen zu wollen ſich anſtellt, wird dem nicht widerſprechen können, denn der Naturforſcher muß ſeine Wiſſenſchaft als Ergebniß ſeines freien Denkens ſich vorbehalten und daher ſein Ich ſich ſicher ſtellen gegen die Anfechtungen des Zweifels. Die Mittheilungen der Wiſſenſchaft und des praktiſchen Lebens führen uns weiter zur Anerkennung anderer Menſchen, welche wir ebenſo als ſelbſtändige Dinge betrachten, wie uns. Aber haben wir alle Menſchen als ſolche Dinge anzuſehn? Wie viele kommen uns nur als Producte ihrer Umgebungen, der Gewohnheit des Lebens vor. Es hat daher nicht an ſolchen gefehlt, welche nur den beſſern Menſchen, denen, welche zur Freiheit des Denkens und des Handelns ſich erhoben hätten, die Würde ſelbſtändiger Dinge und eines unſterblichen Weſens haben

zuerkennen wollen. Sie haben zwiſchen guten und böſen Menſchen unterſchieden und weil ſie in dieſen nichts Gutes entdecken konnten, ihnen aber ihre Bosheit nicht zur ewigen Verdammung zurechnen wollten, haben ſie ſich dafür entſchieden, daß ſie nur vergängliche Erſcheinungen wären. In dieſem Urtheil können wir nur Kurzſichtigkeit in der Beurtheilung der Erſcheinungen ſehen. Mögen wir Gutes oder Böſes zuzurechnen haben, zuzurechnen haben wir überall, wo ein Bewußtſein vollzogen wird, und ſollte es auch kaum von den Wirkungen der Umſtände ſich unterſcheiden laſſen. Wir würden den Menſchen, welcher nur als ein Product der Umſtände von uns betrachtet werden müßte, nicht mehr als Menſchen, nicht mehr als Subject ſeiner Thätigkeiten zu betrachten haben. Aber auf die menſchliche Art dürfen wir vielleicht den Kreis der wahren Dinge beſchränken. Zu dieſem Ergebniß kommen die, welche nur dem Menſchen Vernunft und Unſterblichkeit haben beilegen wollen. Nur in einer andern Formel drückt ſich derſelbe Gedanke in dem Satz aus, daß allein der Menſch Zweck der Schöpfung ſei. Er verräth den ausſchließlich anthropologiſchen Geſichtspunkt dieſer Anſicht. Die, welche ihm folgen, mögen ſich wohl bedenken, ob die Kräfte des Menſchen dazu ausreichen alle Erſcheinungen weltlicher Dinge zu tragen. Wenn wir auch nicht im Stande ſein ſollten andere Zwecke in der Welt zu entdecken als menſchliche und mit Sicherheit andere bleibende Weſen nachzuweiſen als uns und unſeres Gleichen, ſo iſt die Beſchränktheit unſeres Geſichtskreiſes doch keine Bürgſchaft, daß es über denſelben hinaus keine Dinge ſelbſtändiger Art und bleibender Bedeutung geben ſollte. Unſterblichkeit hat man auch nur der Seele zuſchreiben zu können gemeint, weil man den Leib der lebendigen Dinge vom Tode betroffen und ſich auflöſen ſah. Aber im Begriffe der Seele konnten wenigſtens die, welche nur die Seele des Menſchen für unſterblich hielten, den Grund des unvergänglichen Lebens nicht finden und es blieb ihnen daher die Unſterblichkeit nur an der Vernunft der Seele haften. Da wir nur der Vernunſt Freiheit und Selbſtändigkeit zuſchreiben können, werden wir zu einem ähnlichen Ergebniſſe geführt, aber Vernunft ſchreiben wir nicht der Seele zu; ihr Subject iſt das Ding, welches Vernunft im innern Leben und im Handeln, in Seele und Leib zur Erſcheinung bringt. Körper und Geiſt, Leib und Seele ſind in dem lebendigen Dinge unzertrennlich verbunden (67), weil kein weltliches Ding in ſein Inneres ſich zurückziehen kann um nur in ihm zu leben, ſondern jedes in Wechſelwirkung mit andern Dingen leiblich ſich äußern muß. Wie in dem Leben nach dem Tode uns ein Leib zuwachſe, wiſſen wir freilich nicht, aber ebenſo wenig wiſſen wir, wie das Leben der Seele nach dem Tode

ſich nähre. Nur das irdiſche Leben iſt unſerer Erfahrung zugänglich. Daher ſind auch die Zweifel an der Unſterblichkeit unſerer Perſon der gewöhnlichen Denkweiſe natürlich, weil ſie alle ihre Grundſätze durch die Erfahrung beſtätigt zu ſehen wünſcht. Dieſer Wunſch kann ihr in keinem Falle erfüllt werden; denn alle allgemeine Grundſätze gehen über die beſchränkte Erfahrung hinaus. Aber ihre Grundſätze fordern ohne Zweifel die Unſterblichkeit der Perſon; darauf gründen ſich ihre Hoffnungen. Unter dieſen Grundſätzen ſteht feſt, daß jede Subſtanz beharrt. Ihr Vermögen zur Selbſterhaltung iſt unüberwindlich. Ebenſo feſt ſteht, daß es in Thätigkeiten ſich erweiſen muß. Nicht nothwendig müſſen dies Lebensthätigkeiten ſein, welche zu ſelbſtändiger Entwicklung führen; wenn aber ſolche Lebensthätigkeiten eingetreten ſind, ſo behaupten ſie ſich auch in ihren Folgen; die Spuren eines ſelbſtändigen Lebens können ſich nur in weiterer Selbſtändigkeit fortſetzen. Eine ſolche fortdauernde Selbſtändigkeit ſchreiben wir der vernünftigen Perſon zu und dürfen ihr nach dieſen Grundſätzen Unſterblichkeit zuſichern. Nicht die Seele oder der Leib iſt unſterblich, ſondern das zu ſelbſtändiger Entwicklung gekommene, vernünftige Individuum, die Perſon, welche in ihrem reflexiven Leben in pſychiſchen, in ihrem tranſitiven Leben in leiblichen Thätigkeiten zur Erſcheinung kommt. Wie dieſe Erſcheinungen ihres Lebens ſein werden, das hängt nicht allein von ihr, ſondern auch von den Umſtänden ab; die allgemeine Ordnung des Weltlaufs greift in ihre perſönlichen Erfahrungen ein und dieſen Erfahrungen müſſen wir es überlaſſen uns Auskunft über die Weiſe unſeres künftigen Lebens zu geben. Gegenwärtig können wir nur im Allgemeinen ſagen, daß auch die Grundſätze der gewöhnlichen Denkweiſe, wenn ſie folgerichtig behauptet werden, die Ueberzeugung von unſerm künftigen Leben nicht in Zweifel ſtellen.

95. Mit der Selbſtändigkeit der einzelnen, weltlichen Dinge ſteht und fällt auch ihre freie Thätigkeit, ihre Vernunft. Wenn wir ihnen nicht Selbſtändigkeit ihres Weſens beilegen könnten, würden wir ihnen auch keine Thätigkeit ihres Lebens zurechnen können, die Freiheit der Vernunft würde wegfallen müſſen. Auch für die Behauptung des freien Lebens der einzelnen Dinge iſt es daher von größtem Gewicht, daß wir ſie im rechten Lichte des Tranſcendentalen betrachten. Sehen wir ſie nur als Producte oder Erſcheinungen des allgemeinen Weltzuſammenhangs an, welche von der Natur hervorgebracht,

eine Zeit lang erhalten, alsdann aber hinweggerafft werden, ſo werden wir ihnen keine Freiheit und Selbſtändigkeit ihres Lebens in der Verwirklichung ihres Weſens zuſchreiben dürfen; haben wir ſie dagegen als integrirende Glieder der Welt zu betrachten, ſo dürfen ſie darauf Anſpruch machen in ihrer Freiheit und der Selbſtändigkeit ihres Lebens an der freien Entwicklung des Ganzen ihren Antheil zu haben, weil ihre Mitwirkung es erſt zu einem Ganzen macht. Der Blick auf das große Ganze des Weltlaufs kann die Bedeutung der einzelnen Dinge, welche in ihn verflochten ſind, bis zu unbedeutenden Punkten, in welchen ſich nur die Wirkungen des allgemeinen Zuſammenhangs kreuzten, herabzudrücken ſcheinen. Es wird ſich alsdann die Meinung des Fatalismus einſtellen, daß wir und ein jedes einzelne Ding dieſem Weltlaufe verfallen nur dienende Glieder des allgemeinen Geſchicks ſein könnten. Dagegen wahrt ſich nicht allein unſer Selbſtbewußtſein in der Gewißheit ſeiner Freiheit, ſondern auch der Gedanke ſelbſt, welcher dies ausſpricht in der tranſcendentalen Forderung der Welt. Denn was von jedem Dinge gilt, gilt auch von der ganzen Welt. Iſt jedes Ding der Nothwendigkeit verfallen, ſo muß auch die ganze Welt ihr verfallen ſein, weil ſie nicht außer, ſondern in den weltlichen Dingen beſteht. Haben wir dagegen der ganzen Welt die Macht ihren eigenen Lauf zu verwalten nicht abzuſprechen, ſo dürfen wir auch den weltlichen Dingen dieſe Macht nicht verſagen. Zu dieſer Alternative führt uns der tranſcendentale Begriff der Welt, weil er uns auffordert das Ganze nicht in abſtracter Weiſe ohne ſeine Glieder, ſondern in der Geſammtheit aller einzelnen Dinge zu denken. Von dem tranſcendentalen Begriffe der Welt ausgehend ſehen wir uns daher nur beſtätigt in der Behauptung der Freiheit der einzelnen Dinge. Unabhängig und unbeſchränkt iſt die Macht der Welt über das Vermögen, welches ihr gegeben iſt; aus ihm zieht ſie ihre Triebe und die Verwirklichung ihres Weſens in unbedingter Freiheit. An dieſer unendlichen Macht und unbedingten Freiheit hat aber auch jedes Ding der Welt ſeinen Antheil. Als Glied des Ganzen macht es das Ganze ebenſo ſehr, wie es von ihm gemacht wird. Es

iſt die Bedingung des Ganzen, ohne welche dies nicht ſein würde. Für dieſe Bedingung muß Sorge getragen werden von dem Ganzen, weil auf ihr ſein Zuſammenhang beruht. Der Zweck des Einzelnen iſt daher der Zweck des Ganzen. In ihn müſſen ſich alle Dinge ſchicken und ungeſtört kann daher jedes einzelne Ding ſeinen Zweck, die Verwirklichung ſeines Weſens in ſeinem freien Leben betreiben. Wenn es den Zwecken der übrigen Welt dient, ſo geſchieht es nur, weil die ganze Welt ſeinem Zwecke dienſtbar iſt. In dem Zwecke der ganzen Welt betreibt es nur ſeinen eigenen Zweck, denn in der Vollendung der Welt muß es ſeine Vollendung ſuchen. Alles ſoll ſich in der Welt entwickeln; das Verborgene in ihrem Vermögen ſoll in ihrer Wirklichkeit offenbar werden; darin liegt, daß jedes einzelne Ding ſich verwirklichen ſoll in ſeinem ganzen Weſen. Die Freiheit der Vernunft geht auch nur darauf aus, daß alles ihr offenbar werde, daß ſie mit Einſicht in die Zwecke aller Dinge und ihre eigenen Zwecke ſich beſtimmen könne. In ihr ſoll ſich die ganze Welt in ihrer Wahrheit darſtellen, damit ihr Wille mit dem Willen der ganzen Welt zuſammenfalle. So zeigen ſich uns alle Dinge der Welt im Lichte ihrer tranſcendentalen Einheit. Jedes Ding ſtreift den Schein ſeiner Geringfügigkeit ab, weil auf ihm der Zuſammenhang des Ganzen beruht, in ihm das Ganze ſich darſtellt, der Wille das Ganzen ſeiner freien Selbſtbeſtimmung ſich fügt. Nicht allein einen ſpärlichen Antheil an der unendlichen Macht hat das einzelne Ding, ſondern es vertritt dieſe Macht vollſtändig, weil es die ganze Welt in ſich vertritt. In dem Kleinſten der freien Dinge iſt das Größte angelegt; wenn es ſeine Anlagen entwickelt hat, iſt es die Offenbarung der ganzen Welt in ſeinem Weſen, der Mikrokosmus.

Im Kleinſten das Größte zu erblicken iſt das Beſtreben einer jeden Wiſſenſchaft, welche ſich ihres Zuſammenhangs mit den übrigen Wiſſenſchaften bewußt iſt; denn ihren Forſchungen kann ſie mit Eifer nur obliegen, wenn ſie das Kleinſte ebenſo ſorgfältig beachtet wie ſie ſeinen Zuſammenhang mit dem Größten bedenkt, und indem ſie es für den beſondern Kreis ihrer Unterſuchungen verarbeitet, kann ſie auch nur als eine Stellvertreterin

des gesammten wissenschaftlichen Strebens sich ansehn, welches alle Wahrheit umfassen will. Die Wahrheit der Welt zu erkennen, darauf muß jede Wissenschaft ausgehn. Ueber seine Wissenschaft aber soll auch der vernünftige Mensch nicht sich selbst vergessen; soll in ihr die ganze Welt sich darstellen, so muß es in ihm geschehn. Hierdurch geht der Begriff des Transcendentalen auf das Reale über. Wer vor jenem sich scheut, kann dies nicht verstehn. Das Kleinste kann nicht ohne das Größte begriffen werden, als dessen Theil es gedacht sein will. Die Unbegreiflichkeit, welche man dem Transcendentalen vorwirft, trifft nicht weniger das Reale. Wer die Wahrheit aufsucht, muß sich gestehn, daß sie über seinen gegenwärtigen Gesichtskreis hinausgeht, aber in seinen gegenwärtigen Gesichtskreis eingreift. Daher finden wir uns bedingt und beschränkt in allem unserm Denken und Wollen, aber auch getragen von der unbedingten und unendlichen Macht des Gedankens und des Willens der Vernunft in der unerschütterlichen Gewißheit ihrer Wahrheit. Man hat gesagt, das Unendliche lasse keine Theile zu, weil die Theile endlich sein würden und aus endlichen Größen keine unendliche Summe sich ergäbe. So wird man sich daran gewöhnen müssen unendliche Theile des Unendlichen anzunehmen. Denn die Welt ist unendlich und ihre Theile lassen sich nicht leugnen. In jedem Dinge der Welt ist die Unendlichkeit seiner Entwicklungen verborgen; sein Zweck ist die ganze Welt in sich darzustellen und in jedem Augenblicke stellt sie in ihm sich dar, freilich nicht klar, aber verworren. Mag man die Dinge der Welt als Producte und Erscheinungen, mag man sie als selbständige Wesen betrachten, in beiden Fällen tragen sie das Ganze in sich; in dem ersten Fall als die Wirkungen des Ganzen in sich aufnehmend, in dem andern Fall als die Wirkungen des Ganzen bedingend. Aus beiden Gesichtspunkten haben wir sie zu betrachten, weil der Gedanke der Wechselwirkung beide in sich vereinigt (63). Jedem Dinge wird vom Ganzen seine Stelle angewiesen; zu seiner Erfüllung darf es nicht fehlen; da muß es stehn, seinen Dienst den übrigen Dingen leistend, zu allem bereit, was der Zusammenhang des Ganzen erfordert. Aber kein Dienst wird unwillig geleistet, welcher uns selbst dient. Was wir den übrigen dienen, empfangen wir von ihren Diensten zurück. Der Satz der Stoiker bleibt wahr; das Schicksal, der Weltlauf zwingt, beschränkt den Unwilligen, leitet den Willigen, leitet ihn zu seinem Zwecke, zu dem, was er in Wahrheit will. Von den beiden Gesichtspunkten aber, welche die Wechselwirkung vereinigt, ist der erstere der Gesichtspunkt der Erscheinung, der sinnlichen Auffassungsweise zugewandt, der andere der Gesichtspunkt der Wissenschaft, welche die Gründe der Erscheinung erforscht. Die Wissenschaft, welche alles sich an-

eignen will, muß in allen Wirkungen des Geſchicks, in allen Vorgängen des Weltlaufs ein Schauſpiel erblicken, welches nur zum Beſten der Beſchauenden ſich entfaltet. Die Welt führt ihr die Fülle der Offenbarungen zu, deren ſie bedarf um die Gründe zu erforſchen. Ihrem Willen kann keine Erſcheinung zuwider ſein, denn ſie giebt nur Erfahrungen, neuen Stoff zum Nachdenken. In der Mitte dieſer Erſcheinungen ſteht ſie nicht müßig, wie ein leidender Zuſchauer; ſie führt ſelbſt das Schauſpiel mit auf; ſie ruft neue Erſcheinungen hervor, ſie denkt frei und geſtattet dem Denkenden ſein freies Handeln. So betrachtet ſie die Perſon des wiſſenſchaftlichen Forſchers nicht allein als eine unwillkürliche Abſpieglung der Welt, als einen leidenden Mikrokosmus; ein ſolcher iſt eine jede Erſcheinung, aber nur in der vollen Verwirrung des ſinnlichen Eindrucks; ſondern als einen thätigen Mikrokosmus, welcher die Erſcheinungen der Welt bedingt, indem er die Verworrenheit des ſinnlichen Lebens in ihre einfachen Elemente auflöſt und in verſtändliche Ordnung bringt. In der Perſon des wiſſenſchaftlichen Forſchers ſoll ſich aller Stoff des Denkens, alle Erſcheinung zur Form des Gedankens geſtalten; nicht willkürlich macht er ſich zum Mittelpunkte der Welt, er iſt dazu berufen nach ſeinem Amte. Ein jedes Ding iſt Mikrokosmus; aber nicht jedem Dinge iſt dieſe ſeine Bedeutung in gleichem Grade zur Erkenntniß gekommen. Ein jedes wahre Ding hat Leben und Vernunft der Anlage nach, aber die Entwicklung iſt verſchieden (75). In der Anlage liegt die Möglichkeit aller Begriffe und aller Erkenntniſſe; das iſt die Wahrheit in der Lehre von den angeborenen Begriffen; aber in der Anlage iſt alles verworren und dunkel; das Leben ſoll erſt das Verworrene der Anlage entwickeln und an das Licht bringen, was in ihr verborgen iſt; ſo ſoll auch das mikrokosmiſche Weſen der weltlichen Dinge ihnen zum Bewußtſein gebracht werden. In ihrem Leben müſſen ſie durch die Erſcheinung hindurchgehn, indem ſie dieſelbe hervorbringen helfen; ſie erſcheinen ſich dadurch bedingt und abhängig von den andern Dingen, welche mit ihnen die Erſcheinung begründen; aber indem dieſe in der Entwicklung ihrer Thätigkeiten ſich ſelbſt offenbaren, kommen ſie doch nur dem Willen jener entgegen, welcher alles Verborgene an das Licht gezogen ſehen will. Daher geſtatten alle Bedingungen des Lebens dem Willen der Vernunft ſeine volle Freiheit. Alle Störungen der Vernunft ſind nur ſcheinbar, weil ſie ebenſo viele Erregungen ihrer Thätigkeiten ſind. Ihrem Willen muß ſich alles fügen, weil es nichts anderes kann, als aus dem verworrenen Knäul der Anlagen ſein Weſen an das Licht bringen. Bedingt iſt jedes Ding nur von dem Grade ſeiner Entwicklung; denn aus ſich muß es ſeine Entwicklung, ſeine Wiſſen-

ſchaft und jede Weiſe ſeiner Wirklichkeit ziehn. Jeder iſt der Schmid ſeines Geſchicks. So weit die Entwicklung reicht der Welt, welche in ihm liegt, ſo weit reichen ſeine Kräfte ſie zu faſſen und ihre Güter ſich anzueignen. Die Bedingungen ſeiner Freiheit liegen in ihm; er findet ſich von ihnen nur beſchränkt, weil ſeine Freiheit beſchränkt iſt, d. h. weil ſein Wille gegenwärtig nichts weiter will, als den beſchränkten Fortſchritt, welchen er vollzieht. Nur im Kleinen zeigt ſich daher die Welt in uns, weil unſere Welt noch nicht völlig unſer geworden. Wir haben das uns zuzurechnen. Von der Bedingtheit und den Schranken unſerer Freiheit kommen wir nicht los, aber wir ſollen die Schuld derſelben nicht andern Dingen zuwälzen, weil ihre Schuld eben nur unſerer Schuld entſpricht, weil ſie eben nur ſo viel uns leiſten, als das Maß unſerer Entwicklung ertragen kann. Die ſelbſtändigen Weſen der Welt haben ihre Bedingung in ihrem Vermögen, einer formloſen Materie, welche ihnen als Geſchöpfen zukommt; ihre Geſtaltung ſollen ſie betreiben; dabei ſtehen ſie im Zuſammenhang und hängen in ihrer Thätigkeit von einander ab; ſicher aber dürfen ſie ſein, daß dieſer Zuſammenhang ihnen alles bieten werde, was ſie für den Grad ihrer Thätigkeit bedürfen; ſie ſollen nicht mehr fordern, als ſie gegenwärtig bedürfen. Thun ſie dies doch, ſo ſtören ſie ſich ſelbſt; ihre Störung iſt nur ein Zeichen ihrer eigenen Verworrenheit. Fordern ſollen ſie nicht vom Zuſammenhange der Dinge, daß er ihnen mehr bieten ſoll, als er bieten kann, mehr als eine Anregung ihrer Freiheit; den Fortſchritt in ihrer Entwicklung werden ſie immer nur aus dem Maße ihres Willens zu ziehen haben. Wenn ſie dies erkennen, werden ſie auch in jeder Hemmung nur eine Aufforderung zu weiterer Entwicklung ihrer freien Thätigkeit erblicken. Jedes weltliche Ding entwickelt ſich in der Welt, deren Glieder in ungeſtörter Uebereinſtimmung ſtehen, nur aus ſeinem Vermögen heraus; ſeinen eigenen Kräften und den Fortſchritten ſeiner freien Thätigkeit bleibt die Verwirklichung ſeines Weſens überlaſſen.

96. Auf die Beurtheilung der Welt und der weltlichen Dinge wirft aber erſt der tranſcendentale Begriff Gottes das volle und abſchließende Licht. Das Werden der Welt würden wir nicht begreifen können, wenn wir nicht ein Vermögen zum Werden ihr beizulegen hätten, welches ſie nicht ſich ſelbſt gegeben haben kann (85). In der Schöpfung iſt es ihr verliehen; durch ſie iſt ſie ins Daſein geſetzt; denn ihr Vermögen

iſt der Anfang ihres Daſeins, die Grundlage ihrer Wirklichkeit, welche ſie in Entwicklung ihrer Anlage gewinnen ſoll. Mit ihrer Entwicklung beginnt erſt die Zeit in der Aufeinanderfolge der Momente des Weltlaufs. Vor dem Beginn des Weltlaufs war keine Zeit; daher iſt die Welt nicht in irgend einer Zeit geſchaffen, hat aber doch begonnen zu ſein mit dem Beginn ihres Werdens. Mit dem Beginn der Welt haben auch alle Dinge der Welt begonnen. Denn das Ganze der Welt, das Allgemeine, kann nicht ohne die beſondern Theile ſein. Der Beginn ihrer Entwicklung läßt ſie in die Erſcheinung eintreten, in welcher ſie im Raume jedes ſeine beſondere Stellung in der Ordnung des Ganzen einnehmen. So ſind ſie ins Daſein geſetzt um im Weltlaufe gegenſeitig ſich zu offenbaren, was Gott in ſie gelegt hat, in zeitlicher Aufeinanderfolge ihr Weſen verwirklichend und in räumlichen Verhältniſſen zu einander ſich zur Entfaltung ihrer Kräfte anregend. Dazu ſind ſie beſtimmt dem veränderlichen Weltlaufe, den äußerlichen Verhältniſſen des Raumes ſich hinzugeben, weil ſie nur in dieſer Weiſe das in Wirklichkeit ſich aneignen können, was Gott in ihnen angelegt hat (91). Bei allen ihren Veränderungen aber und bei allen Aeußerlichkeiten, in welcher ſie verflochten werden, haben ſie ihren feſten, ewigen und alles umfaſſenden Grund in Gott. Sie haben ihn in ſich und außer ſich, weil er vor allem Wandel der Zeit ſie gegründet hat und allgegenwärtig alle ihre Verhältniſſe beſtimmt und alle ſcheinbar fremde Dinge ihnen befreundet. Auf dieſem Grunde beruht die Sicherheit, mit welcher wir uns dem Weltlaufe hingeben, am Aeußern uns erfreuen können, ohne zu beſorgen, daß wir uns ſelbſt oder dem Ewigen dadurch entfremdet werden. Er beſtätigt uns in unſerm Denken und Leben. In unſerm Wiſſen vom Zeitlichen und Vergänglichen macht er uns gewiß, daß wir darin nicht aus der ewigen Wahrheit fallen, denn alles, was in der Zeit ſich ergiebt, kann nur eine Offenbarung deſſen ſein, was Gottes ewige Schöpfung in die Dinge der Welt gelegt hat. Alles Leben iſt ein Zeugniß der belebenden Kraft, welche Gott geſchaffen hat, erhält und regirt. Dieſes Leben und Werden der einzelnen Dinge und der gan-

zen Welt, es ist nur die Mitte, welche Anfang und Ende verbindet, ein beständig redendes Zeugniß des ewigen Grundes, welcher vor dem Anfang und nach dem Ende ist. Darin haben wir auch die sichere Grundlage für unsere Ueberzeugung von der Präexistenz und der Unsterblichkeit unserer Substanz zu sehn. Was Gott gesetzt hat, das hat er ewig gesetzt. Vor aller Entwicklung der Zeit ist das Vermögen zu dieser Entwicklung gesetzt. So müssen wir nach unserer Weise zu denken uns ausdrücken, weil wir in zeitlicher Weise zu reden haben. Was er gesetzt hat, hebt er nicht wieder auf; durch den ganzen Lauf der Welt geht es hindurch; keine Kraft weltlicher Dinge läßt sich denken, welche aufheben könnte, was Gott gesetzt hat, weil jede Kraft der Welt in dem Vermögen wurzelt, welches Gott gegründet hat. So ist uns die Fortdauer des Daseins gesichert durch den ganzen Verlauf der Welt bis zur Vollendung aller Dinge. Vollenden werden sich diese Dinge im Laufe ihres Lebens, weil sie das ihnen verliehene Vermögen in die Wechselwirkung einführen und in ihr als lebendige Dinge sich bewähren sollen. So ist ihnen auch ein Leben gesichert, welches durch den ganzen Weltlauf dauert. Dann aber müssen wir wieder nach unserer Denkweise sagen, daß sie auch nach der Vollendung der Dinge sein werden; nicht mehr in der Entwicklung des Lebens, aber als Dinge, welche die Wirklichkeit ihres Wesens erreicht haben. Dazu haben sie ihr Vermögen von Gott empfangen, daß sie alles in ihm Liegende sich aneigneten. Die Gaben Gottes sollen von ihnen erworben werden; dies ist das Werk ihres Lebens. Sie sollen sie alsdann besitzen mit dem Bewußtsein, daß sie von ihm ihr Vermögen und ihre Vollendung, in ihm den Anfang und das Ende ihres Lebens haben. Der ganze Verlauf ihres Lebens nach innen und nach außen weist auf den ewigen, transcendentalen Grund ihres Seins hin.

Das Transcendentale in der wissenschaftlichen Betrachtung des Realen verräth sich am deutlichsten in dem Gedanken an den Anfang und das Ende der Dinge. Wir können nur in der Weise des zeitlichen Denkens über beide uns ausdrücken und reden

daher von einem Vorher und Nachher, obwohl wir auch ſagen müſſen, daß vor dem weltlichen Werden nichts war und nach dem weltlichen Werden nichts ſein wird, beide Ausdrücke nemlich in ihrer eigentlichen, wörtlichen Bedeutung genommen. Gegen die Präexiſtenz der Dinge kann man daher ebenſo gut Einwendungen machen, wie gegen das ewige Leben der Dinge. Man hat von einem Präexiſtiren der Dinge in Gott geredet. Aber die Dinge vor ihrem Leben ſind nur im Vermögen vorhanden und in Gott iſt kein Vermögen. Erſt mit der Entwicklung der Welt beginnt die Zeit; vor ihr waren die Dinge nicht; vor ihrem Daſein iſt nur ihr Grund zu denken in Gott, aber er war nicht, ſondern iſt ewig. Man kann noch weiter gehn, auch das Daſein der Dinge vor ihrem Leben angreifen; vor ihm ſind ſie, aber ſie ſind nicht für ſich; ihrem Leben haben ſie ihr Bewußtſein zu danken; ohne Fürſichſein läßt ſich kein ſelbſtändiges Ding denken. In dieſem Sinne würde man ſagen können, ein jedes Ding begönne ſein Daſein mit ſeinem Leben und dem Erwachen ſeines Bewußtſeins und die Präexiſtenz der Dinge würde auch in weltlicher Beziehung hinwegfallen. Aber dieſer Weg ſie zu beſtreiten iſt nur dazu geeignet den Unterſchied zwiſchen der Präexiſtenz in Beziehung zur Welt und in Beziehung zu Gott ins Licht zu ſetzen. Jene läßt ſich nicht leugnen, wenn wir der Erfahrung trauen. Im Samen liegt das Daſein des kommenden lebendigen Dinges uns vor; die Elemente des Samens kann man noch vor ſeiner Bildung gewahr werden. Wie geheim auch das Leben ſich vorbereiten mag, die Spuren deſſelben können wir der Beobachtung nicht entziehn; ſie haben ihre Folgen in der Zeit, für andere Dinge ſind ſie vorhanden und auch für das kommende lebendige Ding ſelbſt; für daſſelbe iſt etwas vorhanden, noch ehe es von ſich ſelbſt weiß; ſeinem Fürſichſein geht eine Vorbereitung vorher, in welcher es angelegt iſt; der Anlage nach iſt es vorhanden und dieſes Vorhandenſein würden wir zurückverfolgen können bis auf den erſten Beginn der Dinge, wenn unſere Beobachtung ausreichte. Dieſe Bemerkungen drängen ſich auch der gewöhnlichen Denkweiſe auf und wir bleiben mit ihnen im Laufe der Zeit. Es war eine Zeit, da wußte ich nicht von mir; dieſes Ich welches ich jetzt mein nenne, war ich nicht, aber ich war doch, angelegt zu dem Ich, welches ich jetzt bin. Das War, welches ſo geſetzt wird, behauptet ſeine wörtliche Bedeutung; die Präexiſtenz in dieſer Beziehung zur Welt gilt im eigentlichen Sinne des Wortes. Anders iſt es, wenn von der Präexiſtenz vor aller Zeit geredet wird; ſie läßt nur im uneigentlichen Sinn ſich behaupten; aber behauptet muß ſie dennoch werden; denn alles Werden hat ſeinen Anfang im Vermögen zu werden und mit ihm alle Zeit; vor

dem Werden und der Zeit haben wir einen Grund beider zu denken, welcher ſich der Empfindung und den Formen der ſinnlichen Wahrnehmung entzieht, aber dem Denken des Verſtandes ſich aufdrängt. Das Zeitliche iſt in der ewigen Wahrheit gegründet; ſie ſucht der Verſtand auf; in ihr allein kann er Ruhe finden. Das iſt ſein Zug zum tranſcendentalen Begriffe Gottes; er würde zur Schwärmerei werden, zu myſtiſcher Verſenkung in den Abgrund des Ewigen führen, wenn er darüber das Weltliche, ſein eigenes weltliches Daſein und Leben, ſein Denken und die Pflichten ſeines Denkens und Lebens vergäße; aber er vergißt es nicht, wenn er das Ewige denkt, welches vor dem weltlichen Werden den Grund zum weltlichen Werden legt. Da hat er des Bandes gedacht, welcher das Zeitliche mit dem Ewigen verbindet, und nur die Bedeutung im Auge, welche das zeitliche Leben und Denken behaupten ſoll in Ewigkeit; ohne dieſe Bedeutung würde die Zeit in ein beſtändiges Vergeſſen und in eine beſtändige Vergangenheit ſich begraben; alles Vergangene würde ſein, als wenn es nicht geworden wäre; die flüchtige Welle der Zeit würde alles bringen und alles hinwegnehmen. Der Verſtand denkt anders; was er erkannt hat, ſoll ihm für die Ewigkeit feſtſtehn; er hat es in Beſitz genommen und es für die weitern Fortſchritte ſeines Erkennens ungeſchmälert zu bewahren. In dieſem Sinne geht er auf alle Vergangenheit zurück; das Aelteſte hat ihm gleichen Werth mit dem Neueſten; denn alles gehört der Summe der ewigen Wahrheit an, welche er aufſucht. In ihr iſt auch der Beginn des Werdens gegründet, weil alles in ihr gegründet iſt. So findet der Verſtand die Beſtätigung aller ſeiner Gedanken über das Zeitliche erſt in dem Gedanken an die tranſcendentale Wahrheit Gottes. Das Zeitliche hat nur Sinn und Verſtand, wenn es als Zeichen der ewigen Wahrheit, als ein Mittel zu ihrer Erkenntniß gedacht wird. Wie dies aber auf den Beginn der weltlichen Dinge zurückführt, ſo führt es nicht weniger fort auf das Ende derſelben. Soll die Welt enden, in nichts ſich verlieren? Soll der Verſtand zuletzt begreifen lernen, daß er nur mit Vergänglichem ſich genährt, nur Erſcheinungen erkennen gelernt hat, deren Nichtigkeit in ihrem Vergehn ſich bewieſen hat? Soll er zuletzt ſich ſelbſt ſagen, daß auch er, ein Erzeugniß der weltlichen Dinge, mit ihnen ein Ende gefunden hat? Dies Ergebniß würde den Standpunkt des Skepticismus krönen. Der Verſtand behauptet die ewige Wahrheit ſeiner Erkenntniſſe; von ihnen, wie er ſie im zeitlichen Leben erkannt hat, will er nichts wieder aufgeben. Auch im Ende der weltlichen Dinge behauptet er ſein Sein und ſein Erkennen. Wem ſollte das Erkennen zu Gute kommen, welches er im Werden der Welt gewonnen hat, da es ſein Erkennen und

nur für ihn gewonnen worden ist? Etwa Gott? Er bedarf nicht, daß für ihn gewonnen werde. Oder dem allgemeinen Verstande der Welt? Die allgemeine Welt ist nicht ohne die besondern Dinge. Der Verstand der besondern Person hat für sich verstanden; die besondere Person hat das Verständniß gewonnen; unwiderbringlich würde es dahin sein, wenn die Person nicht mehr wäre. So wie der Verstand sein Sein behauptet, so behauptet er auch die Wahrheit aller der weltlichen Dinge, welche er im Fortschreiten zum Wissen der wahren Dinge erkannt hat. Denn seine Gedanken würden nicht wahr bleiben, wenn sie keinen wahren Gegenstand hätten. Aber das Ende der Dinge ist gewiß; wie sie einen Anfang haben, so haben sie auch ein Ende. Die Vernunft fordert, daß sie nicht umsonst, nicht ohne Zweck sind; damit sie nicht umsonst sind, nicht vergeblich und thörig nach einem unerreichbaren Phantom streben, soll sich ihr Zweck erfüllen. Was in ihrem Vermögen liegt, soll alles zur Wirklichkeit kommen; das ist die Vollendung ihres Wesens, das Ende ihres Lebens. Was wird alsdann aus ihnen werden, wenn alles aus ihnen geworden ist? Es wird nichts aus ihnen werden, weil alles aus ihnen geworden ist. Das Sein, welches ihnen dann zukommen wird, gleicht in seiner Form wenig dem Sein, welches wir gegenwärtig haben und uns denken können und nach dessen Analogie wir doch alles denken müssen, was wir denken können. Wir nennen es das ewige Leben, aber wir könnten es ebenso gut die ewige Ruhe nennen, obgleich wir in der Ruhe nur die Thatlosigkeit, nur den Mangel an aller Energie des Lebens und die Selbstvergessenheit sehen (73 Anm.). Das ewige Leben ist nicht viel besser als ein Widerspruch im Beisatz. Dennoch scheuen wir diesen Ausdruck nicht, denn er erinnert uns daran, daß wir im Realen an das Transcendentale denken müssen. Er ist besser als ein Widerspruch im Beisatz, weil er ein Ausdruck dafür ist, daß wir im Mittel den Zweck, im realen Denken das Transcendentale nicht vergessen dürfen. Zu diesen oder zu ähnlichen Formeln haben viele greifen müssen und haben nur darin geirrt, daß sie darin das Wort des Räthsels ausgesprochen zu haben glaubten aus Scheu zu bekennen, daß wir es mit einer transcendentalen Aufgabe zu thun hätten. Ein Widerspruch im Beisatz ist das ewige Leben nicht, wenn wir den Ausdruck richtig verstehen; er bezeichnet nur, daß alle die Wahrheit, welche im Leben uns zuwächst, in der Ewigkeit unserm Wesen bleiben werde; er weist auf die Lehre hin, daß die Wahrheit des Lebens die Verwirklichung des Wesens ist (62 Anm. 2); er drückt die Vereinigung des Lebens und des Wesens aus. Unser reales Denken liegt in der Mitte zwischen zwei Unbegreiflichkeiten, weil es der Mitte unseres Lebens angehört, zwischen Anfang und

Ende des Lebens. Der Vollendung des Seins, welche wir am Ende der Dinge zu erwarten haben, thut es keinen Abbruch, daß ſie die Formen unſeres gegenwärtigen Denkens überſteigt. Sie muß ſie überſteigen, ſo gewiß, wie die Zukunft die Gegenwart überſteigen ſoll. Die Zukunft bleibt noch in Analogie mit der Gegenwart, ſo lange ſie eine weitere Zukunft hat. Da haftet noch ein roher Stoff, welcher weiterer Bearbeitung harrt, an den Formen unſeres Denkens und alle dieſe Formen ſind dazu angelegt einen ſolchen Stoff bewältigen zu laſſen und in ſich zu ſchließen. Wenn aber aller rohe Stoff bewältigt iſt, dann hört die Analogie auf; wir haben aber eine andere Form des Denkens zu erwarten, welche jeden Stoff zu geordneter Form gebracht hat. Dieſe Einheit der Form und des Stoffes bereiten wir gegenwärtig nur vor. Wir können ſie gegenwärtig nicht denken; daraus folgt nicht, daß ſie unmöglich iſt, weil ſie einen Widerſpruch in ſich enthielte.

97. Wenden wir uns der Mitte des Lebens zu, ſo finden wir in ihr nicht weniger, als in ſeinem Anfange und ſeinem Ende, auf Gott uns verwieſen. Die Abhängigkeit von ihm verläßt uns nie und unſere Selbſtändigkeit, die Freiheit unſeres Lebens können wir nur dadurch vertheidigen, daß wir ſie als gegründet in ihm, von ihm verliehen ſeinen Fügungen unterwerfen. Von Gott haben wir unſer Vermögen; wir können nichts anderes thun, als was in ihm angelegt iſt und er uns beſtimmt hat. Von Gott haben wir unſern Trieb, durch welchem er alle Dinge regirt (92); wir können nichts anderes thun, als wozu uns dieſer Trieb aufruft; unwiderſtehlich waltet er in unſeren Innern, weil kein Lebensact von uns vollzogen werden kann, wenn nicht ein Trieb dazu vorhanden iſt; unſer Wille iſt nur der Entſchluß und Abſchluß, die Genehmigung eines Triebes, welchen Gott in uns gelegt hat (72 Anm. 1). Im Vermögen und im Triebe zu ſeiner Entwicklung iſt alles angelegt, was von den Dingen der Welt vollzogen werden kann. In demſelben Sinne, in welchem wir von einer Präexiſtenz der Dinge reden, haben wir ihnen auch eine Prädetermination oder Prädeſtination zu allen ihren Thaten beizulegen und mithin zu der Verwirklichung ihres Charakters, welche der Erfolg ihrer Thaten iſt (74). Dies läßt

erkennen, daß wir die Mitte unſeres Lebens in beſtändiger Beziehung zu unſerm tranſcendentalen Grunde zu denken und ſeine Abhängigkeit von ihm zu ſetzen haben. Der Nothwendigkeit, welche durch dieſe Beſtimmungen über uns kommt, können wir nur dadurch uns entziehen, daß wir uns ihr unterwerfen. Daß ſie keine Nothwendigkeit iſt, welche unſere Freiheit und die Selbſtändigkeit unſeres Weſens aufhebt, werden wir erkennen, wenn wir den Act der Unterwerfung als unſern Act betrachten lernen. Das iſt der Vorzug des Schöpfers vor den Geſchöpfen, daß er Subſtanzen, ſelbſtändige und freie Weſen ſchafft, wärend die Geſchöpfe nur aus vorhandenen Dingen das in ihrem Vermögen Angelegte zur Wirklichkeit bringen können. Dieſe Wirklichkeit ſich zu ſchaffen, das iſt ihre Freiheit, welche wir ihnen nicht rauben können ohne den Schöpfer ſeines Vorzuges zu berauben. Sie haben damit alle Freiheit, welche ſie begehren können; denn ſie ſchaffen ſich alle ihre Wirklichkeit, ihren ganzen Beſitz; ſie ſchmieden ihr Wohl und ihr Weh, alles wahrhaft ihnen Zuwachſende. Wenn Gott ihnen ihr Vermögen vorher beſtimmt, wenn er ihren Charakter prädeterminirt und den lebendigen Trieb in ihnen unwiderſtehlich anfacht ihre Anlagen, ihren Charakter zur Wirklichkeit zu bringen, ſo hat er ihnen damit keine Beſchränkung, keine Entbehrung aufgelegt; denn anderes können ſie nicht wollen als ihre Anlagen zur Wirklichkeit, ihren Charakter zur Vollendung zu bringen; in ihrem Charakter liegt die Welt; ſie ſind Mikrokosmen (95 Anm.). Ueber das Weh der Welt werden ſie nicht klagen, wenn ſie erkannt haben, daß ein jeder das Kreuz der ganzen Welt tragen muß, weil es nur aufruft zur Entwicklung ſeiner Kraft, zur Ueberwindung des Uebels (Ebend.). Sie ſollen ſich entwickeln; dieſe Pflicht iſt ihr Wille und ihren Willen nimmt ihnen Gott nicht. Ihre Freiheit bleibt ungeſchmälert durch die Prädeſtination Gottes, weil ſie eben nur vorher beſtimmt, was durch ihre Freiheit vollzogen und zur Wirklichkeit gebracht werden ſoll. Denn Gott macht ſie nicht wirklich, nicht gut oder gerecht, ſondern nur das Vermögen zum guten Willen giebt er ihnen und den unwiderſtehlichen Trieb es zu entwickeln regt er in ihnen beſtändig an. Keine

Pflichtübung kann er in uns vollziehen, wenn ſie unſere Pflichtübung ſein ſoll; nicht Fertigkeiten der Vernunft oder Tugenden giebt er; wenn ſie unſere Fertigkeiten ſein ſollen, müſſen wir ſie erwerben; aber vor uns ſind ſie gegründet im Allgemeinen in dem Vermögen, welches er giebt, im Beſondern in den Trieben, welche uns zur That treiben. Wir haben nichts anderes uns zuzuſchreiben, als daß wir das uns aneignen, was als das Geſetz des Weltlaufs in ſeiner ewigen Wahrheit gegründet iſt.

Die Lehre von der Prädeſtination oder Prädetermination darf, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht von einem zeitlichen Vorher genommen werden. Sie würde ſonſt in die Fehler des Determinismus verfallen, welche wir zurückgewieſen haben (72 Anm. 1). Nicht eine frühere Bewegung des Lebens iſt der reale Grund für den ſpätern Entſchluß des Willens, ſo daß dieſer als nothwendige Folge aus jener hervorgehen müßte, ſondern der tranſcendentale Grund jedes Entſchluſſes liegt in dem Vermögen, welches von Ewigkeit her geſetzt iſt, aber jetzt erſt in die Wirklichkeit eingeführt wird durch die freie That des Wollenden, und in dem Triebe zum Entſchluſſe, welcher erſt im Entſchluſſe des Wollenden ſelbſt das Gute erkennt und in ihm ſeinen Beweggrund findet. Daß hierdurch auf einen tranſcendentalen, nicht auf einen realen Grund verwieſen wird, unterſcheidet den Prädeterminismus von dem Determinismus. Der letztere würde den freien Entſchluß aufheben, weil er ihn als eine nothwendige Folge eines ſchon wirklich Vorhandenen betrachten läßt; der erſtere läßt den Entſchluß frei, weil er ihm das Hervorgehn einer Wirklichkeit aus der Möglichkeit zurechnet; denn im Vermögen und im Triebe iſt nur die Möglichkeit des Wollens geſetzt. An der Prädeſtinationslehre kann man nur tadeln, daß ſie den Unterſchied zwiſchen dem tranſcendentalen und dem zeitlichen Vorher in dem Namen, welchen ſie gewählt hat, nicht hervorhebt; an ihrem Namen kann man es auch unſchicklich finden, daß er an die Nothwendigkeit eines blinden Geſchicks erinnert; dieſe Bedenken treffen aber nur ihren Namen; das erſte von ihnen wird auch gehoben durch die Nothwendigkeit, in welcher wir uns ſehen, vom Ewigen in zeitlichen Ausdrücken zu reden. In ihrem Weſen bleibt ſie gegen ſolche Bedenken beſtehen. Ihr Grundſatz iſt richtig, daß alle Gnade umſonſt, ohne unſer Verdienſt gegeben wird. Er erhält ſeine einleuchtende Beſtätigung dadurch, daß der Grund aller Gnade das Vermögen

und der Trieb zum Guten iſt, welche beide nicht verdient werden können, weil ſie vor allem Handeln ſtehn. Etwas bedenklicher könnte der Grundſatz ſcheinen, daß die Gnade unwiderſtehlich treibt. Er enthält aber doch nur einen verneinenden Ausdruck für den Gedanken, daß alles Setzen Gottes abſolut iſt, daß daher auch dem Triebe zum Guten, welcher als Gnadenwirkung Gottes in uns gelegt wird, kein anderer Trieb des Geſchöpfes widerſtehen könne. Etwas Bedenkliches würde in den Ausdruck erſt kommen, wenn angenommen würde, daß ein ſolcher widerſtehender Trieb in den Geſchöpfen wirklich vorhanden wäre, ein Trieb der Trägheit etwa oder ein Trieb der Selbſtſucht, des Hochmuths, welcher aber überwunden würde, und ohnmächtig bliebe, weil der Trieb zum Guten unwiderſtehlich in uns wirkte. Von ſolchen Vorſtellungen iſt allerdings die Prädeſtinationslehre nicht ungeſtört geblieben. Sie werden aber beſeitigt, wenn man überlegt, daß kein Trieb in den Geſchöpfen ſein kann, welcher nicht von Gott in ſie gelegt wäre, daß alſo kein Widerſtand in ihnen möglich iſt, gegen welchen der Trieb zum Guten ſich unwiderſtehlich zu erweiſen hätte. Es liegt daher in dieſem Ausdrucke nur der Gedanke an das abſolute Walten der göttlichen Gnade in ihren Geſchöpfen; die Unwiderſtehlichkeit der Gnade ſagt nur aus, daß kein anderer Trieb zum Widerſtande vorhanden iſt. Man wird nun einwerfen, ſo bleibe den Geſchöpfen keine Freiheit, weil die unwiderſtehliche Gnade ſie zum Willen und Handeln zwänge ohne die Wahl zwiſchen Gutem und Böſem zu geſtatten. Hiermit ſtoßen wir auf die wahren und nicht ungegründeten Bedenken, welche gegen die Prädeſtinationslehre erhoben worden ſind. Sie macht keine erhebenswerthe Schwierigkeit, wenn ſie nicht das wirkliche Wollen und Handeln und ſeine Folgen mit in die Gnadenwirkungen einſchließt und wenn ſie den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem von ihm ausſchließt; wenn ſie dieſe beiden Klippen nicht vermeidet, dann unterliegt ſie den oberflächlichſten Bedenken. Dies ſind die Cardinalpunkte der Frage. Ueber den letzten Punkt können wir uns hier nur vorläufig äußern, weil der Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem der Ethik angehört und daher erſt ſpäter erörtert werden kann. Nur zur Abwehr voreiliger Fragen in der ethiſchen Richtung kann Folgendes dienen. Zum Begriffe der Freiheit gehört nicht die Wahl zwiſchen Gutem und Böſem, ſonſt wäre Gott nicht frei, ſonſt würde der Wille nicht frei ſein, welcher ohne Wahl beim Guten beharrt, das Denken nicht frei ſein, welches das Wahre ergreift, weil es ohne Wahl ihm mit unwiderſtehlicher Gewißheit einleuchtet. Daher kann Freiheit des Wollens ſtattfinden, wenngleich ein unwiderſtehlicher Trieb zum Guten uns treibt und kein anderer Trieb, keine Neigung zum Böſen uns erſt ins Schwan-

ken der Wahl führt. Einen andern Trieb zum Böſen, welcher erſt zu überwinden wäre, können wir nicht in den Geſchöpfen annehmen, weil jeder Trieb im Vermögen der Dinge liegt und nur zur Verwirklichung der Anlagen treibt, jede Verwirklichung aber des im natürlichen Vermögen Liegenden etwas Gutes iſt. Von der Prädeſtination iſt alſo der Gedanke auszuſchließen, daß ſie zum Böſen führen könnte. Was Gott für ſeine Geſchöpfe vorausgeſetzt und beſtimmt hat, das Vermögen und der Trieb, ſchließt keine Sünde, auch keine Regung zu ihr in ſich. Die doppelte Prädeſtination, von welcher man geredet hat, zum Guten und zum Böſen, zur Seligkeit und zur Verdammniß, iſt vor allen Dingen von dieſer Lehre auszuſchließen. Nur zum Guten ſind wir von Gott beſtimmt; dadurch wird die Lehre von der Prädeſtination nicht aufgehoben; es bleibt nur die Frage übrig, wie mit ihr das Böſe in Uebereinſtimmung zu ſetzen iſt, welches wir in unſerer Erfahrung nicht leugnen können; ſie muß an ihren Ort in der Ethik verwieſen werden; in der Metaphyſik behandelt, führt ſie nur zu einer abſtracten, verſtümmelnden Behandlung des Gegenſatzes zwiſchen Gutem und Böſem. Der zweite Punkt gehört der Metaphyſik an. Die Prädeſtination darf auch das Wollen und Handeln und ſeine Folgen nicht in ſich einſchließen wollen. Man ſollte meinen, dies läge in ihrem Begriff. Das Wort, welches ihn bezeichnet, redet nur von einem Vorher, von einem Vor der Wirklichkeit, von einer Beſtimmung zu der Handlung, nicht in der Handlung. Aber der Begriff iſt dehnbar. Das Vorher hat eine tranſcendentale Bedeutung; es iſt ein ewiges Vorher, nicht vergangen, ſondern über Gegenwart und Zukunft ſich erſtreckend und ſo begreift es nicht allein die Beſtimmung zur Handlung, ſondern auch in der Handlung in ſich. Wir müſſen ihm das zugeſtehn. Gottes Gnadenwirkungen beſtimmen uns auch im Wollen. Ohne daß Gott unſer Vermögen und unſern Trieb zum Guten uns erhielte und regirte, könnten wir nichts Gutes wollen. Dieſe tranſcendentale Bedeutung darf jedoch das Reale nicht aufheben; denn das Uebernatürliche iſt nur dadurch übernatürlich, daß es das Natürliche begründet. Gott dürfen wir nicht ſeinen Vorzug rauben, daß er ſelbſtändige, freie Weſen ſchafft. Wenn er uns das Vermögen giebt und den Trieb zum Guten in uns anfacht, ſo bleibt doch das wirkliche Wollen des Guten uns vorbehalten. Jenem Triebe werden wir, müſſen wir folgen, weil kein anderer Trieb in uns waltet; aber wir folgen ihm; wenn wir Gutes wollen, folgen wir ihm gern; das iſt unſere Freiheit, daß wir es ſind, welche folgen, welche gern folgen, daß erſt durch unſer Wollen die That wirklich vollzogen wird. Was Gott in uns geſetzt hat, eignen wir uns dadurch an; es wird unſere That und

alle Folgen derſelben kommen dadurch über uns. Dies haben wir den Uebertreibungen der Prädeſtinationslehre entgegenzuſetzen, welche davon reden, daß Gott uns gut mache und gerecht, daß er uns den guten Willen und ſeine Folgen, unſere Fertigkeiten und Tugenden gebe. Die Guten folgen den Trieben Gottes in ihrem Innern gern, mit freiem Entſchluß. Es mag Andere geben, die ihnen ungern, unfreiwillig folgen; deren Triebe wird Gott zum Guten zu lenken wiſſen; wir müſſen das ſeiner höchſten Kunſt und Wiſſenſchaft überlaſſen. Aber alles folgt den von ihm voraus angelegten Trieben freiwillig oder gezwungen. Das iſt der wahre Sinn der Prädeſtinationslehre. Sie hat nichts Anſtößiges, wenn ſie im Sinn des tranſcendentalen Denkens gefaßt wird; wenn man ſie herabzieht zur gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe und den Gegenſätzen der weltlichen Dinge, iſt ſie eine unerträgliche Laſt für das Gewiſſen und für die wiſſenſchaftliche Forſchung.

98. Wie wir die Welt nicht in ihren allgemeinen Eigenſchaften, ſondern in den beſondern Dingen, welche ſie zuſammenhält, erkennen ſollen, ſo auch ſollen wir Gott nicht in abſtracten Prädicaten erforſchen, ſondern in den beſondern Offenbarungen ſeiner Vollkommenheit, welche uns ſeine Werke in der Welt zuführen. Die Prädicate, durch welche wir ſeinen tranſcendentalen Begriff von dem tranſcendentalen Begriffe der Welt und von den realen Begriffen der weltlichen Dinge unterſcheiden, ſind nur deswegen von Werth, weil ſie uns Anweiſungen geben, welche uns über weltliche Dinge und über die ganze Welt unſere Gedanken hinausſtrecken laſſen und die Mittel darbieten in den weltlichen Dingen und ihrem Zuſammenhang den göttlichen Grund zu erkennen (93 Anm.). Gott iſt das Ideal unſerer theoretiſchen Vernunft, die ewige Wahrheit, welche wir zu erkennen ſtreben ſollen; wir können es nur in zeitlichem Forſchen und mithin in Erkenntniß des Zeitlichen verwirklichen; weil wir aber dieſes Ideal in jedem wiſſenſchaftlichen Streben uns vergegenwärtigen ſollen, haben wir alles Zeitliche als gegründet in ſeinem ewigen Grunde zu denken; eine jede Erſcheinung daher giebt uns auch ein offenbarendes Zeichen Gottes ab, bietet ein Mittel für die Erkenntniß Gottes, welches wir nach der Regel der Vernunft zu ſeinem

Zwecke gebrauchen lernen ſollen. Vor zwei entgegengeſetzten Irrthümern haben wir uns dabei zu hüten. Der eine läßt uns das Ideal unſerer theoretiſchen Vernunft, den tranſcendentalen Gedanken Gottes, als ein Räthſel erſcheinen, in deſſen Löſung wir nimmermehr weiter kommen würden. Die Folge davon würde ſein, daß man von dieſem Räthſel ſich nur wegzuwenden hätte. Der andere läßt uns das Räthſel als gelöſt erſcheinen und wendet ſich dem tranſcendentalen Gedanken Gottes unmittelbar zu um ihn aus ſich heraus zu erforſchen und ihn, wie einen realen Begriff, nach ſeinen charakteriſtiſchen Merkmalen zu beſtimmen. Solche charakteriſche Merkmale hat der Begriff Gottes nicht (81). In ſeiner wiſſenſchaftlichen Bedeutung bezeichnet er nur den letzten Grund, den Schöpfer der Welt (89). Gott als ſolchen zu erkennen in ſeiner Vollkommenheit, welche in Ewigkeit alles begründet von Anfang bis zu Ende, Grund und Zweck aller Dinge durch die Mitte des weltlichen Werdens in ſich vereinigt, das iſt die Aufgabe unſeres Denkens und unſeres Lebens. Um ſie zu löſen dürfen wir uns nicht wegwenden von der Welt und forſchen, was die Vollkommenheit Gottes im Allgemeinen ſagen will; ſie hat ſich im Beſondern offenbart; die Aufgabe iſt ſeine Offenbarungen in den beſonderen Dingen der Welt und in ihrem Werden verſtehen zu lernen. Nicht daß Gott die Welt geſchaffen und im Allgemeinen in ihr ſich offenbart hat, ſondern was er in ihr offenbart hat, ſollen wir fragen, wenn wir ihn erforſchen wollen. Seine Vollkommenheit hat er in der vollkommenen Welt offenbart oder vielmehr er offenbart ſie in ihr beſtändig (90); was dieſe Vollkommenheit iſt, ihren Gehalt werden wir nur aus dem Gehalt ſeiner Offenbarungen erkennen, und wie der Gehalt des tranſcendentalen Begriffes der Welt nur aus der Erkenntniß ihrer realen Einzelheiten ſich uns eröffnet, ſo können wir auch die tranſcendentale Vollkommenheit Gottes nur aus den Enzelheiten ſeiner realen Offenbarungen erſehen, welche die ganze Welt erfüllen. Wir werden hierdurch nicht vom Gedanken an das Tranſcendentale abgewendet, ſo daß wir der Erforſchung des Realen allein uns hingeben dürften; denn wir haben ſchon geſehn, daß wir das Reale in ſeiner Beziehung zum Tranſcendentalen zu

denken haben (93). In jedem Besondern, auch in unserm besondern Subjecte, in unserm Ich, offenbart sich die ganze Welt (95) und nur soweit die Offenbarung in ihm, in unserm Ich, sich vollendet hat, soweit kann es, können wir die Welt fassen. Niemand kann mehr von der Welt verstehn, als er von ihr sich angeeignet hat. Soweit er sie aber sich angeeignet hat und versteht, versteht er ihre Vollkommenheit und in ihrer Vollkommenheit erkennt er die Vollkommenheit Gottes, welche in der Schöpfung und Regierung von Anfang bis zu Ende sich offenbart. Diese Offenbarung ist nicht aus, sie vollendet sich aber mehr und mehr in der freien Entwicklung der Geschöpfe. Darauf kommt es an, daß wir das Vollkommene, welches wir das Gute und unsern Zweck nennen, immer mehr uns aneignen, im Weltlauf erkennen und an seiner Verwirklichung im Weltlauf arbeiten; so weit wir es haben, so weit werden wir die Vollkommenheit Gottes begreifen, weil alles Vollkommene von ihm kommt. Die Erkenntniß Gottes also fehlt uns nicht; aber sie fehlt uns in vollem Maße; das Maß derselben ist gemessen nach dem Maße unserer Vollkommenheit; wir haben uns selbst zu beschuldigen, wenn wir ihn nicht besser erkennen, weil wir nicht besser sind; um ihn besser zu erkennen müssen wir uns bessern; wenn wir Vollkommenheit in größerm Maße gewinnen, werden wie ihn in größerm Maße erkennen. Nur in den Fortschritten unseres freien, vernünftigen Lebens, wie es in Gott vorherbestimmt und gegründet ist, können wir uns immer mehr aneignen, was Gott in seiner schöpferischen Vollkommenheit ist und wie in den weltlichen Dingen überhaupt, so in uns besonders angelegt hat. Erst in der Vollendung unseres Seins wird diese Aneignung vollendet sein; dann werden wir auch seine Ewigkeit begreifen und die Unveränderlichkeit seiner Wahrheit; gegenwärtig erkennen wir sie nur in dem Wachsthum unseres vernünftigen Lebens, in welchem uns nicht nur vergängliche Mittel, sondern Güter zu ewigem Besitz zuwachsen. In ihnen haben wir die Pfänder zu sehen, welche für das Ewige haften. Indem wir sie uns aneignen, haben wir Theil an dem Ewigen, welches wir erst im ewigen Leben ganz zum Eigenthum

haben ſollen. Jetzt können wir Gott nur im Werden als ein Zukünftiges für uns erblicken; dann ſollen wir ihn ſchauen, wie er in ewiger Wahrheit iſt.

Die Anſchauung Gottes in ſeiner ewigen Wahrheit können wir nur als das Ziel unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens ſetzen. Von ihr auszugehn iſt uns nicht erlaubt weder in der Erkenntniß der Welt, noch in der Erkenntniß Gottes. Wenn wir dieſe als Zweck ſetzen, ſo heißt das nichts weiter, als daß wir den letzten Grund aller Erſcheinungen und aller Dinge ſuchen; aber als letzten Grund können wir ihn eben nur finden, wenn wir vom erſten Erkenntnißgrunde, den Erſcheinungen, ausgehn. In ihnen haben wir die Offenbarungen der weltlichen Dinge und ihres Schöpfers zu ſehen. Es führt nur zu einer unfruchtbaren Forſchung, welche keinen Boden, keinen Anknüpfungspunkt hat, wenn wir uns unmittelbar an den tranſcendentalen Begriff Gottes wenden um ſeine Prädicate zu beſtimmen. Das Ziel iſt weit entfernt von den Anknüpfungspunkten; daher hat man geglaubt abkürzende Wege einſchlagen zu müſſen; es giebt aber keinen königlichen Weg zur Wiſſenſchaft. Neue Wege wollen wir nicht zeigen, ſondern nur der alten Verfahrungsweiſen, welche die Zeit erprobt hat, uns verſichern. Wenn wir Gott erkennen wollen, ſo müſſen wir die Erſcheinungen der Welt verſtehen lernen. Wir verſtehen ſie nur in ihrem Zuſammenhange, in der Natur und im Laufe der vernünftigen Welt; wir verſtehen ſie aber auch nur in uns, in unſerm Verſtande. Uns ſoll ſich Gott offenbaren in unſerm Bewußtſein; in ihm müſſen ſich Natur und Weltlauf dem Verſtändniß eröffnen; dann werden wir offenbarende Zeichen Gottes in ihnen ſehen können; die einzelnen Dinge ſenden ſie unmittelbar, aber in ihnen ſehen wir ihren Grund, den allmächtigen, den allwiſſenden Schöpfer; nur in uns jedoch offenbart er ſich uns. Dadurch werden wir auf die Selbſterkenntniß zurückgeführt, welche aller Wiſſenſchaft Anfang und Ende iſt. Auch die Erkenntniß Gottes kann nur in ihr wurzeln. Daß wir von ihr nicht entblößt ſind, werden wir einſehn, wenn wir feſten Grund in ihr faſſen, d. h. erkennen, daß wir mehr als flüchtige Erſcheinungen in ihr haben. Haben wir einen Gedanken in ihr uns angeeignet, als unſern Gedanken, eine freie That unſerer Vernunft, in unerſchütterlicher Gewißheit ſeiner Wahrheit, dann wiſſen wir auch, daß dieſer Gedanke ein Zeugniß der ewigen Wahrheit Gottes iſt. Gott, der alles weiß, weiß auch dieſen Gedanken; wie er ſicher ſteht in meiner Erkenntniß, ſo gehört er der ewigen Wiſſenſchaft

Gottes an. Anders iſt es mit der Erkenntniß der vergänglichen Erſcheinungen; auch von ihnen weiß Gott, aber er weiß von ihnen anders als wir. Wir wiſſen nur von ihrem Vorhandenſein; Gott weiß mit ihrem Vorhandenſein auch ihren Grund. Wenn wir dagegen einen Gedanken im Bewußtſein ſeiner ewigen Wahrheit erkannt haben, dann wiſſen wir nicht allein von ſeinem gegenwärtigen Vorkommen, ſondern wir haben auch ſeinen Grund gefaßt, wir wiſſen ihn, wie Gott ihn weiß, ſeiner ewigen Wahrheit nach und in ſeiner Erkenntniß haben wir eine Erkenntniß Gottes, nicht allein, daß er iſt, ſondern auch was er iſt; vom Gehalte des allgemeinen tranſcendentalen Begriffes ſeiner Vollkommenheit iſt dadurch ein Theil uns zugewachſen. Im Fortſchreiten unſerer Verſtandeserkenntniß wachſen uns immer mehr ſolcher Theile zu, d. h. in der Beſſerung unſeres Verſtandes werden ſie uns zum Antheil. An den Gedanken des Theiles darf man ſich dabei nicht ſtoßen; denn in Gott findet ſich dieſer Zuwachs nicht; nur uns geht theilweiſe zu, was in Gott als Ganzes vorhanden iſt. In Theilen ſtellt ſich alles uns dar, weil unſere Entwicklung zeitlich iſt. Wie es aber mit der Beſſerung unſeres Verſtandes iſt, ſo iſt es mit jeder Beſſerung. Wenn unſere Vernunft ſich beſſert, ſo erhalten wir Antheil an dem Guten, welches in Gott iſt. Die Beſſerung, der Zuwachs und die Reinigung unſeres Gefühls vom Angenehmen und Unangenehmen giebt uns Antheil an ſeiner Seligkeit. Die Beſſerung unſeres ſittlichen Willens läßt uns Antheil nehmen an ſeiner Heiligkeit. Wenn wir uns ſagen können: das iſt gut, das iſt deine Pflicht, ſo können wir hinzuſetzen: das iſt Gottes Wille. Damit iſt von dem Gehalt des tranſcendentalen Begriffes Gottes uns etwas zugewachſen in unſerer Erkenntniß. Wenn wir in der Betrachtung des Weltlaufs Beſſerung erkennen, Fortſchritte welche die Einzelnen machten, welche ganze Völker in ihrer Geſellſchaftsordnung trafen, welche die menſchliche Bildung überhaupt weiter führten, dann können wir ſagen: das war Gottes Wille. Ueberall bezeugt er ſich uns, wo Gutes gefunden oder gewollt wird. Wir würden uns des Urtheils über Gutes und Böſes entäußern, wenn wir die Erkenntniß Gottes uns abſprächen. Den Gehalt deſſen, was Gott iſt, eignen wir uns in der Erkenntniß des Guten zu. Eine lebendige Erkenntniß Gottes gewinnen wir nur in unſerer fortſchreitenden Erkenntniß vom Guten, wie es nicht in einer abſtracten Formel von uns ausgedrückt wird, ſondern im Leben der Welt ſich verwirklicht. Indem wir es als Willen Gottes anerkennen, geben wir ihm nur die Weihe einer tranſcendentalen Erkenntniß, welche nicht erſchüttert werden kann durch den Wandel der Zeit, ſondern feſtſteht in der ewigen Wahrheit Gottes. Aber nur der Gehalt des tranſcendentalen Begrif-

ſes Gottes verwirklicht ſich uns ſo; die Form ſeiner Verwirklichung iſt nicht die Form des Tranſcendentalen. Dies iſt der Stein des Anſtoßes, welchen viele an dieſer lebendigen Erkenntniß genommen und nicht haben überwinden können. Wir reden von einem Willen Gottes, welcher iſt, welcher war. Das Anthropomorphiſtiſche läßt ſich in dieſen Ausdrucksweiſen nicht verkennen. Wir können es nicht vermeiden, weil alles unſer Denken, auch unſer Erkennen Gottes die menſchliche Färbung an ſich trägt. Daher iſt nur die Frage, wie weit es die Wahrheit unſerer Gedanken über Gott beeinträchtigt. Wir haben ſchon geſehn, daß wir dem Menſchlichen nicht ſo weit nachzugeben haben, daß durch ſeine Einmiſchung alle Allgemeingültigkeit unſerer Gedanken verloren ginge, weil wir das unſerer beſondern thieriſchen Art Angehörige abſondern können um das rein Vernünftige, von dem Gedanken des Wiſſens Geſorderte, übrig zu behalten (33). Wir würden uns alſo auch über den Zweifel beruhigen können, ob die Gedanken, welche wir von Gott in menſchlicher Weiſe hegen, allgemeine Gültigkeit hätten für alle weltliche Vernunft in Gegenwart wie in Zukunft, wenn wir dieſer Bedingung zu entſprechen wüßten; ſo weit ſie den Geſetzen der Vernunft entſprechen, haben ſie dieſelbe gewiß. Aber werden ſie ſich über die Welt hinaus bewähren, für das ewige Leben und die Anſchauung Gottes in der vollen Wahrheit, in welcher er iſt? Ueber dieſen Zweifel beruhigt uns eben der Gedanke Gottes, welcher uns in allem unſern Sein und Denken beſtätigt (96). Was wir in zeitlicher Weiſe ſetzen und erkennen, iſt in Gottes ewiger Wahrheit begründet; in zeitlicher Weiſe eignen wir es uns an, aber dadurch verliert es nicht ſeine ewige Wahrheit. Daher duldet unſere Vernunft keinen Zweifel an dem wahren Gehalt der Gedanken, welche ſie nach ihren Geſetzen billigt. Dieſe Geſetze ſind ihr Gebote Gottes. Man könnte hierin einen Cirkel im Beweiſe ſehen und wirklich würde es ein ſolcher Cirkel im Beweiſe ſein, wenn es ein Beweis ſein ſollte in der Form der Schlüſſe, welche im realen Denken herſcht. Die menſchliche Vernunft beſtätigt uns in der Form unſerer Gedanken, indem ſie ſich auf unſere menſchlichen Gedanken von Gott beruft. Aber eben darin finden wir die Gewißheit aller unſerer Gedanken, daß die Vernunft des Menſchen Vernunft iſt und die Vernunft keinen höhern Richter über ſich anerkennt. Sie kann ihre Gedanken, aber nicht ſich ſelbſt der Kritik unterwerfen. Wenn man die Gebote Gottes zum Richter über ſie aufruft, ſo beruft ſie ſich darauf, daß ſie die Gebote Gottes vernehmen muß. Die Vernunft iſt uns von Gott gegeben um durch ſie alle ſeine Gebote zu empfangen und es giebt kein höheres Gebot, als die Vermögen zu gebrauchen, welche er uns gegeben. Hierdurch wird

aber nicht aufgehoben, daß wir doch nur in zeitlicher Weise, nach weltlicher Vernunft von Gott reden und denken und ihn erkennen. Davon zeugen das Ist und das War, welche wir sprechen und denken, davon der Wille und das Gebot Gottes, welche eine Zukunft bezeichnen. Wir müssen sie gebrauchen zum Zeichen, daß unsere Erkenntniß Gottes eine lebendige ist, welche den Mängeln des Lebens sich nicht entziehen kann. Das Leben gehört dem Realen an und will nur das Transcendentale. Wenn wir Gott Leben beilegen, so haben wir damit seine transcendentale Wahrheit nicht getroffen. Wir legen es ihm aber nur bei, weil unsere Gedanken ihn in unserm Leben erfassen sollen. Seine Ewigkeit schließt alles Leben in sich ein, aber nicht in der Weise des Lebens, nicht unfertig, wie das zeitliche Leben ist. So ist unsere Erkenntniß Gottes nicht eine fertige, sondern eine im Werden begriffene. Sie kann nicht anders, als die unfertige Form unseres Denkens theilen, und muß sich damit begnügen dessen gewiß zu sein, daß sie in dieser Form den ewigen Gehalt der Wahrheit in fortschreitendem Maße an sich zieht. So lange wir das ewige Leben nicht haben, können wir das Ewige nicht begreifen; aber wir haben schon Antheil an ihm in den ewigen Wahrheiten der Wissenschaft, in dem Guten, welches unser Wille als ewig gut ergreift, in dem Gefühl der Seligkeit, welches das Ergreifen dieser Güter uns bringt; wir haben diesen Antheil nicht unangefochten von der Zeit, in welcher wird und vergeht; aber sicher haben wir ihn, so lange die Vernunft wach ist ihn zu schirmen. Sie verspricht in den zeitlich erworbenen Gütern den ewigen Besitz, in den Mitteln den Zweck; theilweise haben wir ihn; darum haben wir ihn nicht in der vollkommenen Form; in dieser können wir ihn gegenwärtig nicht fassen und das ewige Leben ist uns daher unbegreiflich, wie der ewige Anfang und Grund der Dinge (96 Anm.), aber es ist nicht unbegreiflich schlechthin, sondern nur für unser gegenwärtiges zeitliches Denken und deswegen haben wir nur ein Bild für dasselbe und bezeichnen es mit einem bildlichen Ausdruck, welcher einen Widerspruch zu enthalten scheint, weil er die Verbindung des Realen mit dem Transcendentalen, welche die Vernunft fordert, ausdrücken soll. Unsere Ausdrücke für diese Verbindung mögen schwach sein und können nicht anders als schwach sein; die Wahrheit des Antheils am Transcendentalen, welchen wir im realen Denken haben, wird dadurch nicht angefochten.

99. Gott können wir nur in der Welt erkennen, indem wir ihn als ewigen Grund und Zweck aller Dinge erkennen.

Unſere Gedanken haben Gott und Welt nicht von einander zu ſcheiden; indem ſie beide unterſcheiden, müſſen ſie beide in Verbindung mit einander ſetzen, denn nur in ihrem Unterſchiede ſind ſie zu denken und zu erkenen und ihr Unterſchied ſetzt ſie in Verbindung mit einander. Gott iſt vor der Wiſſenſchaft Grund und Zweck der Welt; weiter nichts haben wir unter ihm zu denken (89); die Welt iſt nicht zu denken ohne Gott; ſie wäre unverſtändlich und ohne Sinn, wenn ſie gedacht werden ſollte ohne ihren Grund und ihren Zweck in Gott (85). Dieſe tranſcendentalen Begriffe werden erſt verſtändlich in ihrer Verbindung mit einander. Der tranſcendentale Begriff der Welt iſt aber auch nur verſtändlich in ſeiner Verbindung mit den realen Begriffen der beſondern Dinge welche er umfaßt, wir können die Welt nur in ihren beſondern Dingen erkennen (93). So verbindet der tranſcendentale Begriff der Welt die realen Erkenntniſſe der weltlichen Dinge mit dem tranſcendentalen Begriffe Gottes. Dieſe Verbindung drückt ſich nun darin aus, daß wir die Gegenſätze, unter welche wir alles Weltliche bringen müſſen, auf ihr Verhältniß zu Gott zurückzuführen haben. Der oberſte Gegenſatz, unter welchem die weltlichen Dinge ſich uns in ihrer wiſſenſchaftlichen Betrachtung darſtellen, iſt der Gegenſatz zwiſchen Natur und Vernunft, welcher die Wiſſenſchaften in Naturwiſſenſchaften und in moraliſche Wiſſenſchaften uns eintheilen läßt (56). Er hat ſeinen Grund darin, daß Gott einerſeits Grund, anderſeits Zweck der Welt iſt. Alles Natürliche wächſt der Welt zu mit Nothwendigkeit, weil ſie in Gott gegründet iſt; urſprünglich hat ſie ihre Natur empfangen; ihr Vermögen kann ſie nicht ändern; ihr natürlicher Trieb iſt in dieſem Vermögen gelegen und was aus ihm heraus in der Umgeſtaltung der Verhältniſſe ſich ergiebt, trifft die weltlichen Dinge mit Nothwendigkeit. Der Grund hat ſeine nothwendigen Folgen; die urſachliche Verbindung, in welcher alle Dinge durch ihren allgemeinen Grund erhalten werden, zwingt ſie ihrem nothwendigen Geſetze ſich zu fügen. Aber mit Freiheit ſoll die Vernunft ihren Zweck ſuchen. Nach dem Zwecke ſtrebend will ſie alles zweckmäßig thun; ohne ihr eigenes, freies, ſelb-

ſtändiges Zuthun kann nichts vom Zweck erreicht werden. Dazu hat Gott Subſtanzen, ſelbſtändige Weſen geſchaffen, daß ſie ihre natürlichen Anlagen ſich ſelbſt zur Wirklichkeit ſchaffen, was von ihren natürlichen Trieben angeſtrebt wird, durch freies Wollen und Denken ſich aneignen; nur durch eigne That können ſie werden und in Wirklichkeit ſein, wozu ſie beſtimmt ſind. Das iſt der Zweck der Dinge, welcher nur durch das freie Leben der Geſchöpfe erreicht werden kann. So ſtellt ſich die Natur als das Nothwendige, die Vernunft als das Freie für die weltlichen Dinge dar. Die Natur giebt den Grund für die Vernunft ab; was in jener nicht angelegt iſt, kann von dieſer nicht zur Wirklichkeit gebracht werden. Die Vernunft kann nicht wollen, was nicht möglich iſt; die Begehrungen, welche auf das Unmögliche ſich richteten, würden unvernünftig ſein, d. h. ſie würden mit ſich im Widerſpruch etwas anderes begehren, als was ſie zu begehren ſcheinen. Die Vernunft aber giebt den Zweck für die Natur ab; dieſe hat ihre Bedeutung und ihren Werth als Grund und Mittel für die Vernunft. Was in der natürlichen Anlage und dem natürlichen Triebe der Dinge gegründet iſt, ſoll zur Vernunft kommen. Wenn etwas in der Natur vorhanden wäre, was nicht als Grund oder Mittel der Vernunft diente, ſo würde es gegen die Vernunft und den Zweck der Dinge ſein. Daher haben auch die Naturwiſſenſchaften ſich über das Ganze der Welt zu verbreiten, ebenſo wie die moraliſchen Wiſſenſchaften, ſo weit beide es vermögen; denn in der Natur iſt alles begründet und für die Vernunft iſt alles beſtimmt. Dies giebt beiden Arten der Wiſſenſchaft ihre Stellung zur Philoſophie. Sie ſchließen ſich der allgemeinen Wiſſenſchaft an, weil ſie zwei verſchiedene Seiten des Ganzen behandeln. Wenn es bei Betrachtung beſonderer Gegenſtände uns ſcheinen kann, als wenn ſie ausſchließlich der Natur oder der Vernunft zufielen, ſo muß die Philoſophie zeigen, indem ſie alles auf Gott zurückführt als den Grund und Zweck alles Seins und alles Denkens, daß dieſer Schein nur daraus fließt, daß in dem einen Falle der Zweck, in dem andern der Grund ſich uns verborgen hat.

Der Philoſophie als der allgemeinen Wiſſenſchaftslehre kommt es zu nicht allein die Geſetze des Seins und des Denkens in der Methodenlehre, der Metaphyſik und der Logik, zu unterſuchen, ſondern auch, nachdem dies geſchehen, die Grundbegriffe der einzelnen Zweige der Wiſſenſchaft, welche dieſe vorausſetzen, zu erklären und ihren Unterſchied zu begründen (50 Anm.). Dies geſchieht nun hier für die Hauptzweige der realen Wiſſenſchaften. Es verſteht ſich, daß hier Naturwiſſenſchaften und moraliſche Wiſſenſchaften im weiteſten Sinn genommen werden. Neben ihnen könnte nur noch die Mathematik eine beſondere Stelle fordern; über ihre Stellung aber zu allen Erfahrungswiſſenſchaften iſt ſchon früher gehandelt worden (68 Anm.) Sie ſchließt ſich ihnen an, indem ſie alles in der Erfahrung von räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen Gegebene meſſen lehrt; ſie dient der Erfahrung im Allgemeinen als Werkzeug für die genaue Beſtimmung des Gleichartigen in ihren Verhältniſſen. Daher kann ſie nicht darauf Anſpruch machen als eine beſondere Wiſſenſchaft des Realen zu zählen. In der Erfahrung ſtellt ſich uns alles als Natur oder als Vernunft dar. Dieſer Gegenſatz wird von der Erfahrung aufgenommen und daher ſtützen ſich auch alle Naturwiſſenſchaften und alle moraliſche Wiſſenſchaften auf Erfahrung. Aber ſie entfernen ſich in ihrer Unterſuchung oft ſehr weit von ihrem urſprünglichen Ausgangspunkte; allgemeine Grundſätze über Natur und Vernunft, über Grund und Zweck der Dinge miſchen ſich in ſie ein und geben ihnen einen ſpeculativen Charakter. Darüber kann es geſchehn, daß die Naturwiſſenſchaften vergeſſen, daß ſie auf Naturgeſchichte, die moraliſchen Wiſſenſchaften daß ſie auf Geſchichte des Menſchen beruhn. Die Einmiſchung allgemeiner Grundſätze wird durch die Methode der Erforſchung und der Beurtheilung herbeigeführt; ihr Gebrauch hat ſeinen Grund in dem philoſophiſchen Beſtreben alle Erkenntniß zur allgemeinen Verſtändigung herbeizuziehn. Mit ihm aber kreuzt ſich die Zerſtreuung der Gedanken durch die mannigfaltigen Anregungen der Erfahrung und daher gehen die Unterſuchungen über Natur und moraliſches Leben in eine Mannigfaltigkeit nur locker mit einander verbundener Wiſſenſchaften auseinander. Unſerer encyclopädiſchen Unterſuchung muß es darauf ankommen ſie durch das Band der einen Forderung der theoretiſchen Vernunft zuſammenzuhalten. Am meiſten ſteht dem entgegen die Trennung, welche ſich zwiſchen Naturwiſſenſchaften und moraliſchen Wiſſenſchaften weit öffnet. Wenn die Grundbegriffe beider aus der gemeinen Meinung und in Anſchluß an die Erfahrung aufgenommen werden ohne ihre Bedeutung erforſcht zu haben, wenn man alsdann weiter fortfährt nach Anleitung der Erfahrung die Gegenſtände der

Natur für ſich und die Geſchichte der Vernunft für ſich zu unterſuchen, ſo geräth man in eine Zerſplitterung der Wiſſenſchaften, welche ihren allgemeinen Zweck kaum noch von fern ahnet. Die Einen möchten alles auf die urſprüngliche Natur, ihre Kräfte und Triebe, die andere alles auf die poſitiven Satzungen der Mora zurückführen; dem ausſchließlichen Naturalismus ſetzt ſich ein ebenſo gefährlicher Moralismus entgegen; wenn jener noch an Gott denkt, ſo findet er ſeine Offenbarungen nur in der Natur; wenn dieſer noch der Natur ſich erinnert, ſo findet er in ihr nur die arge Welt, die Offenbarungen Gottes aber nur in ſeinen poſitiven Geboten. Wir ſind weit davon entfernt dieſe Verirrungen der Wiſſenſchaft auf die Schuld der gewöhnlichen Denkweiſe ſchreiben zu wollen; ſie ſind nur Folgen davon, daß man glaubt in der wiſſenſchaftlichen Forſchung ausſchließlich einem Zweige der Unterſuchung ungeſtraft ſich hingeben zu dürfen. Dieſe Einſeitigkeit wird weniger fühlbar, wenn man dabei einen Kern des geſunden Menſchenverſtandes ſich bewahrt, welcher gewahr werden läßt, daß die folgerichtigſte Durchführung dieſes einen Zweiges doch nicht den ganzen Menſchen erfüllen würde. Die gewöhnliche Denkweiſe regt alle Zweige des menſchlichen Lebens an; die einſeitige Conſequenz legt zuerſt die eine Seite todt und würde zuletzt den ganzen Menſchen tödten. Um uns vor einer ſolchen Conſequenz zu wahren, werden aber die Mittel der gewöhnlichen Denkweiſe nicht ausreichen; denn ſie überläßt ſich ſelbſt der Zerſtreuung und glaubt einer beſondern Anregung ihrer Gedanken unbeſorgt folgen zu dürfen, bis ſie von einer andern Anregung in eine andere Richtung gezogen wird. Sie ſchwankt nur zwiſchen der Folgerichtigkeit in verſchiedenen Richtungen. Die Irrthümer der Wiſſenſchaft können nur durch die Wiſſenſchaft geheilt werden; ihren einſeitigen Conſequenzen muß man die nach allen Seiten ausſchauende Forderung der theoretiſchen Vernunft entgegenſetzen. Wenn ſie aber die Heilung einſeitiger Conſequenzen übernehmen ſoll, ſo darf ſie nicht beſchränkt werden auf irgend einen beſondern Kreis realer Erkenntniſſe; ſie muß ihre Abſicht auf den tranſcendentalen Grund und den tranſcendentalen Zweck aller Dinge richten. In dieſem finden wir nun das vereinigt, was in den Zweigen der einzelnen Wiſſenſchaften auseinander ſtrebt, Natur und Vernunft. Gott offenbart ſich in beiden, in der Natur als Schöpfer, in der Vernunft als Vollender der Dinge. Beide in gleicher Weiſe zu berückſichtigen fordert uns die gewöhnliche Denkweiſe auf. Ihr kann es nicht verborgen bleiben, daß wir an die Natur gewieſen ſind; denn in ihr liegt unſere Kraft, unſere Natur; aus unſerer urſprünglichen Natur müſſen wir alle Entwicklungen unſeres vernünftigen Lebens ſchöpfen; an ſie ſind unſere Bedürfniſſe geknüpft; alle Mittel unſeres Lebens haben wir ihr zu entnehmen. Ebenſo wenig kann

es ihr entgehn, daß Vernunft ihr nöthig iſt um ſich die Güter anzueignen, welche in der Natur für uns angelegt ſind, und daß ſie an unſere Handlungen das ſittliche Maß anzulegen hat, welches zurechnet und losſpricht. Das Ineinandereingreifen und den Unterſchied von Natur und Vernunft bemerkt ſie wohl, aber wiſſenſchaftlich ihre Begriffe und ihr Verhältniß zu beſtimmen, das iſt nicht ihre Sache. Hierüber Auskunft zu geben kommt der Philoſophie zu, welche in der gewöhnlichen Denkweiſe ihre Vorbildung findet und ihren Elementen auf den Grund geht. In jener Vorbildung liegt ſchon, daß alles Natürliche nothwendig iſt, die Vernunft dagegen mit freiem Denken und Wollen ſchaltet; das Naturgeſetz zwingt, die ſittlichen Gebote der Vernunft ſollen mit freiem Willen vollzogen werden; die Natur iſt uns gegeben, die Vernunft ſollen wir durch freies Denken und Wollen erwerben. Nur mit Sicherheit werden dieſe beiden charakteriſtiſchen Kennzeichen der Natur und der Vernunft, die Nothwendigkeit und die Freiheit, nicht gehandhabt von der gewöhnlichen Denkweiſe, weil ſie der Natur auch wohl eine freie Bewegung zugeſteht und die Vernunft unter die Nothwendigkeit ihrer eigenen Natur bringt. Sie verwechſelt Freiheit mit Abweſenheit einer beſondern Art des Zwanges; ſie verwechſelt Natur mit Weſen. Vor dieſer und andern Verwechslungen ähnlicher Art muß die philoſophiſche Unterſuchung über die Grundbegriffe der Phyſik und der Moral uns ſichern, indem ſie beide auf ihren gemeinſchaftlichen Grund zurückführt und hierdurch auch die Verbindung beider ſichert in ihrem richtigen Verhältniß zu einander.

100. In dem tranſcendentalen Grunde der Welt, in Gott als dem Grunde und Zwecke der weltlichen Dinge, ſind Natur und Vernunft ohne Unterſchied vereinigt; aber in den weltlichen Dingen zeigen ſie ſich verſchieden von einander. Man darf daraus nicht ſchließen, daß ſie in dieſem Unterſchiede bleiben ſollen; denn ihr Unterſchied ergiebt ſich nur zu dem Zwecke, daß in ihm der Grund ihrer Vereinigung ſich offenbaren ſoll; in den weltlichen Dingen ſoll ſich Gott offenbaren. Weil er ſich offenbaren ſoll in ihnen, iſt er noch nicht offenbar in ihnen und alſo auch die Vereinigung der Natur mit der Vernunft in ihnen noch nicht hervorgetreten. Sie ſoll aber in ihnen hervortreten iſt und in ihnen im Werden begriffen. Daher muß auch im Weltlaufe das Verhältniß der Natur und der Vernunft in der Weiſe ſich zeigen, daß beide immer mehr

ſich einigen. Man wird in ihm erkennen können, daß von der einen Seite die Natur in Vernunft, von der andern Seite die Vernunft in Natur ſich verwandelt und der ganze Gehalt des Weltlaufs wird in dieſem doppelten Vorgang der Umwandlung ſich erſchöpfen. Was zuerſt die Verwandlung der Natur in Vernunft betrifft, ſo läßt uns die gewöhnliche Denkweiſe die innere und die äußere Natur der weltlichen Dinge unterſcheiden; denn ſie kann nicht überſehn, daß jedem Dinge ſein Daſein mit Nothwendigkeit gegeben iſt als eine innerlich ihm beiwohnende Natur, und ebenſo wenig, daß ein jedes Ding an ſeine äußern Verhältniſſe zu andern Dingen gewieſen iſt mit Nothwendigkeit. Die innere Natur eines weltlichen Dinges beſteht in ſeiner natürlichen Anlage und in dem natürlichen Triebe ſie zu entwickeln; daß beide in Vernunft verwandelt werden, iſt die Aufgabe des freien Lebens der weltlichen Dinge; die Erfahrung bezeugt uns, daß wir unſere Anlagen entwickeln und die unbewußten Triebe unſerer Natur zum Bewußtſein ihrer Zwecke bringen. Das iſt der ganze Gehalt unſeres Weltlaufs von dieſer Seite. Aber auch die äußere Natur bleibt den weltlichen Dingen nicht eine harte Nothwendigkeit; ſie lernen ihre Zwecke begreifen; ſie finden, daß ſie mit ihren Zwecken in Uebereinſtimmung ſtehen; ihre Anlagen und ihre Triebe gehen auf die Offenbarung deſſen, was in ihnen verborgen liegt, auf die Offenbarung der im Grunde der Welt verborgenen Wahrheit; nach dieſem Zwecke ſtreben alle Dinge in gleicher Weiſe; je mehr daher die weltlichen Dinge ihre eigene Vernunft entwickeln, um ſo mehr entdecken ſie auch, daß in der äußern Natur eine Vernunft liegt, welche mit ihrer Vernunft in beſter Uebereinſtimmung ſteht. So verwandelt ſich ihnen die äußere Natur in Vernunft zugleich mit der Entwicklung ihrer theoretiſchen Einſicht. Die praktiſche Vernunft aber greift in dieſen Vorgang der Umwandlung ein. Sie unterwirft die äußere Natur unſerm Willen; aber nur dadurch, daß ſie ihren natürlichen Anlagen ſich fügt und aus ihr nichts herauspreſſen will, wozu nicht Anlage und Trieb in ihr läge. Sie fügt ſich dem Willen der äußern Natur, weil ſie nichts anderes will, als was die ganze Welt will, die Of-

fenbarung des Verborgenen. Dies umfaßt den ganzen Weltlauf und ſo verwandelt ſich alle äußere Natur uns in den Willen unſerer Vernunft. Aber auch von der entgegengeſetzten Seite verwandelt ſich uns alle Vernunft in Natur. Was wir mit freiem Entſchluß unſerer inneren Natur abgerungen haben, das verwandelt ſich uns in Nothwendigkeit, in eine neue Natur; wir können es nicht ändern; das iſt das Geſetz des Grundes und der Folge, daß die Werke unſerer Freiheit mit Nothwendigkeit uns nachfolgen (62 Anm. 2). Was von der innern Natur gilt, gilt auch von der äußern. Was wir in freier Handlung ihr entlockt haben, hat ſeine nothwendigen Folgen in ſeiner Fortdauer; als eine entwickelte Natur ſteht es unſerer Vernunft gegenüber. So werden wir immer mehr von den Folgen unſeres frühern vernünftigen Lebens gebunden. Der letzte Erfolg wird ſein, daß uns alles zur Nothwendigkeit der Natur geworden iſt. Aber wenn die Vernunft dieſen Erfolg nicht abwenden kann, ihn abwenden will ſie auch nicht. Nur die unentwickelte, rohe Natur iſt ihr zuwider, die entwickelte Natur iſt der Zweck, auf welchen ſie ausgeht; ſie iſt ihr eigenes Werk, welches ſie erhalten wiſſen will; denn ſie iſt ihr verſtändlich, nicht undurchdringlich, wie die unentwickelte, noch in ihren Anlagen verborgene Natur. Mit ihr findet ſie ſich einig. Wir pflegen dieſe Natur die zweite Natur zu nennen, wie ſie in unſern Gewohnheiten und Sitten, ſoweit ſie in vernünftiger Abſicht gegründet ſind, noch mehr in unſern erworbenen Fertigkeiten und in der unwandelbaren Feſtigkeit unſeres wirklichen Charakters ſich ausſpricht (73 f.). Dies iſt die Vereinigung der Vernunft und der Natur, welche in Gott als dem ewigen Grund und Zweck aller Dinge urſprünglich geſetzt iſt, von uns aber erreicht werden ſoll in der Anſchauung Gottes. In unſerm zeitlichen Leben erreichen wir ſie nur theilweiſe in dem Bewußtſein Güter der Welt unſerer Vernunft erworben zu haben, welche ewige Dauer verſprechen und die unwandelbare Feſtigkeit der Natur zeigen, obgleich ſie nur als Mittel für weitere Aneignung der göttlichen Gaben gebraucht werden ſollen.

1. Die Unterſuchungen über den Gegenſatz und die Ver-

bindung der Natur und der Vernunft gehen durch den ganzen Verlauf der Philosophie hindurch und berühren ebenso alle Bestandtheile unseres praktischen Lebens und der gewöhnlichen Denkweise, welche an dasselbe sich anschließt; denn unser praktisches Leben hat es mit der äußern oder innern Natur zu thun und will die Vernunft in ihr geltend machen, unsere Theorie aber beginnt mit der sinnlichen Empfindung, der natürlichen Erscheinung und endet mit ihrer Erklärung durch das vernünftige Nachdenken. Die Lösung der Schwierigkeiten, welche aus diesem Gegensatz hervorgehn, läßt sich nur im letzten Zweck aller Untersuchungen erwarten. Zwei entgegengesetzte Ansichten haben sich aus ihnen heraus in den philosophischen Systemen gebildet, von welchen die eine alle Natur in Vernunft, die andere alle Vernunft in Natur auflösen möchte. Sie sind gewöhnlich die erstere mit dem Namen des Idealismus, die andere mit dem Namen des Realismus bezeichnet worden. Man wird diese Bezeichnungsweise ungenau nennen müssen, weil sie den Gegensatz, um welchen der Streit sich dreht, nicht deutlich hervorhebt. Die Verwirrung, zu welcher diese Ungenauigkeit geführt hat, ist dadurch nur verstärkt worden, daß man die Natur, welche man unter dem Realen verstand, nur in der äußern Natur suchte und daher in dem körperlich uns Erscheinenden, obwohl schon die gewöhnliche Vorstellungsweise die natürliche Anlage und den natürlichen Trieb, also eine innere Natur kennt und nur durch ihre Ungenauigkeit in den Begriffsbestimmungen dazu verleitet werden kann das Natürliche mit dem Körperlichen zu verwechseln. Im Verfolg dieser Verwirrung verwechselte man alsdann auch weiter das Vernünftige mit dem Geistigen, welches man das Ideale nannte, ohne Berücksichtigung der zahlreichen Fälle, in welchen Unvernünftiges, böser Wille und unrichtige Gedanken im geistigen Leben uns begegnen und den Idealen unserer Vernunft nur ihr Gegentheil vorhalten. Daher kommt es, daß der Idealismus auch für Spiritualismus und der Realismus für Materialismus oder Corpusculartheorie gehalten wird (Vergl. 67 Anm.). Andere Gründe der Verwirrung können die Gegensätze abgeben zwischen dem Realen und Transcendentalen, zwischen den Sachen (**res**) und den Worten der Sprache, den besondern Dingen und ihren allgemeinen Arten und Gattungen, woraus der Gegensatz zwischen Realismus und Nominalismus erwächst (Vergl. 61 Anm. 1), oder zwischen den Dingen und ihrem Leben. Man wird sich gestehn müssen, daß der Streit zwischen Realismus und Idealismus erst dadurch eine bestimmte Bedeutung bekommen kann, daß er einen bestimmten Gegner vor sich hat. Diese polemische Bedeutung macht die gebräuchlichen Namen für geschichtliche Erörterungen passend, raubt ihnen aber ihre wissen-

ſchaftliche Beſtimmtheit. Für den Realismus haben wir einen beſſern Namen, den Naturalismus. Er geht darauf aus alle Wahrheit auf die urſprüngliche Natur der Dinge zurückzuführen. Ihm könnte man den Rationalismus entgegenſetzen, wenn dieſer Name nicht ſchon von der Erkenntnißlehre im Gegenſatz gegen den Senſualismus in Beſchlag genommen wäre (29 Anm.). Er kämpft für die Forderungen der Vernunft. Wenn der Naturalismus darauf ausgeht alle Wiſſenſchaft auf Naturwiſſenſchaft zurückzubringen, ſo iſt ſein Gegner entſchloſſen alle Wiſſenſchaften in moraliſche Wiſſenſchaften umzuſetzeu; man würde ihn daher auch Moralismus uennnen können. Die Gründe beider Richtungen liegen aus unſern frühern Unterſuchungen deutlich vor. Der Naturalismus hält ſich an alle die Bedenken, welche der Freiheitslehre entgegenſtehn; die Nothwendigkeit des Naturgeſetzes, welches alles beherſcht, gilt ihm unbedingt, in einer Macht, welcher nichts ſich entziehen kann. Er iſt dem Fatalismus ergeben. Der Moralismus dagegen macht die Forderungen der Vernunſt geltend; ihnen ſoll alles ſich fügen; die Natur und ihr Geſetz können nur inſofern von Bedeutung ſein, als ſie der unbedingten Freiheit der Vernunſt huldigen und dienen; ſie gelten nur als verkappte Vernunft, als Satzungen einer geſetzlos ſchaltenden Freiheit. Zu verſchiedenen Zeiten hat man die Philoſophie in Verdacht gehabt, daß ſie die eine oder die andere Seite der Betrachtung begünſtige, je nachdem ſich die Polemik gegen die eine oder die andere vorherſchende Richtung zu wenden hatte. Die wahre Philoſophie kann nur beiden Richtungen in gleicher Weiſe gerecht werden. Es iſt wahr, daß ſie alles in Vernunſt verwandeln möchte, weil ſie alles ſich durchſichtig machen möchte und nur ihre eigene Vernunft ihr durchſichtig iſt. Aber ſie liebt nicht minder das Geſetz, an welches ſie ihre eigene Methode bindet, ſie liebt nicht minder die Sachen, ihre verborgene Natur, welche ihr die Gegenſtände ihrer Forſchung vorführt; ſie liebt das Urſprüngliche, welches ihr die Quelle ihres Lebens iſt. Nur eine geſetzmäßige Freiheit will ſie; das freie Denken, welches ſie ſucht, bindet ſich an die Wahrheit der von der Natur dargebotenen Objecte und iſt fern davon in ſubjectiver Willkür dem Spiele leerer Formen ſich hingeben zu wollen. Ebenſo wenig aber will es von dem Material der Erſcheinungen ſich beherſchen laſſen, welche die Natur bietet ohne über ihren Grund Auskunft zu geben. Die Gefahr, welche eine Zeit lang zu drohen ſchien, daß die Philoſophie in einſeitiger Weiſe nur die Wahrheit der Vernunft gelten laſſen wollte, in rein idealiſtiſcher Richtung, wie man zu ſagen pflegte, ſtammte nur aus den Beſtrebungen der abſoluten Philoſophie dem rationalen Elemente in unſerm Denken die Alleinherrſchaft in der Wiſſenſchaft zu geben (39),

die Autorität der Natur und der Geſchichte verkennend; ſie iſt abgewendet worden nicht allein durch die Macht, in welcher die moraliſchen und die Naturwiſſenſchaften ſich gegen die philoſophiſche Conſtruction der Natur und der Geſchichte erhoben haben, ſondern auch durch den Zwieſpalt, in welchem die abſolute Philoſophie ſelbſt mit ihren eigenen einen Beſtrebungen kam, indem ſie um das Ganze möglichſt durch ihre Gedanken zu bewältigen an die Erfahrungen über Natur und Geſchichte ſich unwillkürlich herangezogen ſah; denn hierdurch behauptete die Natur ihre Stelle, weil alle Erfahrung auf natürlicher Erſcheinung beruht. Dies hat ſich am deutlichſten darin ausgeſprochen, daß man ſelbſt in der abſoluten Wahrheit Gottes der Natur eine Stelle einräumen zu müſſen glaubte. Daß im höchſten Ideal alles in Vernunft ſich zu verwandeln hat, werden wir nicht zu leugnen haben; aber daß hierdurch die Natur ausgeſchloſſen wird, das iſt zu leugnen. Ebenſo wenig kann aber auch zugeſtanden werden, daß die Natur im Gegenſatz gegen die Vernunft oder die Vernunft im Gegenſatz gegen die Natur in Gott zu denken iſt. Auf die Vereinigung beider haben wir zu dringen. Sie iſt das Ideal der Vernunft, welche im theoretiſchen Leben den Grund aller Dinge erkennen, im praktiſchen Leben den Zweck aller Dinge erreichen will. Das Gute ſoll uns zur zweiten Natur werden. Das iſt die Vereinigung der Natur mit der Vernunft. In der Mitte des Lebens, in welcher wir denken und wollen, ſind wir und iſt alles bemüht das ſich ſtets ändernde Gleichgewicht zwiſchen beiden Mächten wiederherzuſtellen und rücken wir nicht ohne Erfolg in der Vereinigung derſelben vor. So dürfen wir auch in der Entwicklung der Wiſſenſchaft hoffen Naturalismus und Moralismus mit einander zu verſöhnen. Dazu haben zu gleichen Theilen die moraliſchen und die Naturwiſſenſchaften beizutragen und die Philoſophie hat darauf zu ſinnen, wie ſie in der Anwendung ihrer allgemeinen Grundſätze auf unſere Erfahrungen von der Natur und vom ſittlichen Leben dieſe Verſöhnung fördern kann.

2. Indem wir uns anſchicken auf die Unterſuchungen der Naturwiſſenſchaften und der moraliſchen Wiſſenſchaften einzugehn, haben wir deren Grenzen gegen einander zu beſtimmen. Da ſie mit einander verkehren ſollen, jede Wiſſenſchaft aber ihr Gebiet ſo weit als möglich zu erweitern ſtrebt, laſſen ſich ſo lange, als nicht eine völlige Verſtändigung, weder der beſondern Wiſſenſchaft mit ſich ſelbſt, noch weniger der beſondern Wiſſenſchaften untereinander, eingetreten iſt, Grenzſtreitigkeiten unter ihnen nicht vermeiden. Ihre Schlichtung wird nur von der allgemeinen Wiſſenſchaft, der Philoſophie, unternommen werden können. Ihr innuiger Verkehr beruht nicht allein darauf, daß ſie beide daſſelbe Ob-

jeet haben, die Welt; ſie theilen ſich auch nicht in dieſem Objeete; jede von ihnen nimmt die ganze Welt in Anſpruch. Sie haben denſelben Inhalt; nur in der Form unterſcheiden ſie ſich, in welcher ſie dieſen Inhalt betrachten laſſen. Mit Nothwendigkeit vollzieht ſich der ganze Weltlauf und ſtellt ſich als Natur dar. Freiwillig unterzieht ſich die Vernunft dem Geſchäfte ihn von ſeinem Anfang bis zu ſeinem Ende zu führen und aller wahre Gehalt, welcher in ihm gewonnen wird, wird in dieſem ſittlichen Proceß gewonnen. In der Natur iſt alles Weſen angelegt, der Möglichkeit nach vorhanden; die Vernunft vermag nichts anderes als dieſe Möglichkeit zur Wirklichkeit zu bringen; die moraliſchen Wiſſenſchaften ſchildern nur die Verwirklichung der natürlichen Anlagen. Wären die Naturwiſſenſchaften vollendet, ſo würden ſie uns auseinander legen, was in den natürlichen Kräften aller Dinge verborgen iſt, und damit wäre der ganze Gehalt erſchöpft deſſen, was die Vernunft thun ſoll und was die moraliſchen Wiſſenſchaften auseinanderzuſetzen haben. Alſo nur auf der Verſchiedenheit der Form, in welcher derſelbe Gehalt des Seins aufgefaßt wird, theils als Möglichkeit, theis als Wirklichkeit, beruht der Unterſchied der Phyſik und der Ethik. Aber auch dieſe Verſchiedenheit der Form würde wegfallen, wenn ſie die Vereinigung der Natur mit der Vernunft ſich zum Gegenſtande ſetzten; denn in ihr ſind beide in gleicher Wirklichkeit geſetzt. Um ihren Unterſchied aufrecht zu erhalten müſſen wir daher die Naturwiſſenſchaft auf die Erforſchung der erſten Natur beſchränken und die moraliſchen Wiſſenſchaften auf die Unterſuchungen über das Beſtreben der Vernunft die zweite Natur zu verwirklichen. Jene wird nur die natürlichen Anlagen und die natürlichen Triebe der Dinge, wie ſie in dem Proeeß ihrer Wechſelwirkung ſich verrathen, dieſe wird nur den Proeeß der Entwicklung zu betrachten haben, in welchem die Vernunft die Natur ſich aneignet. Erſt hierdurch wird es möglich werden beide Wiſſenſchaften in ihre rechten Grenzen und in ihr rechtes Verhältniß zu einander zu ſetzen, wie der weitere Verlauf der Unterſuchung zeigen muß. Aus dem Vorigen ergiebt ſich von ſelbſt, daß die Unterſuchung über die Natur den Anfang machen muß, weil alle Vernunft in der Natur ihren Grund hat.

00568433

Göttingen,
Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.
W. Fr. Kästner.

In der **Dieterichschen Buchhandlung** in Göttingen sind ferner erschienen:

Clementis Romani quae feruntur Homiliae ed. **A. Dressel.** gr. 8. 2 Thlr. 20 Ngr.

Denkmäler der alten Kunst nach Auswahl und Anordnung von **K. O. Müller.** Zweite Bearbeit. von **F. Wieseler.** Bd. I. II. 4. 10 Thlr.

Ehrenfeuchter, Fr., Predigten. 2 Sammlungen. gr. 8. 3 Thlr.

Ehrenfeuchter, Fr., die practische Theologie. Thl. I. gr. 8. 2 Thlr.

Die drei ersten Evangelien, übers. von **H. Ewald.** 1 Thlr. 22½ Ngr.

Ewald, H., Geschichte des Volkes Israel bis Christus. 2. Ausg. 7 Bände mit Anhang. 19 Thlr. 27½ Ngr.

Die Johanneischen Schriften übersetzt u. erklärt von **H. Ewald.** 2 Theile. gr. 8. 4 Thlr.

Forschungen zur deutschen Geschichte. herausgegeben von der historischen Commission bei der Königl. Baier. Akademie d. Wissenschaften. Band I. II. gr. 8. 6 Thlr.

Grimm, Jac., Deutsche Grammatik. 4 Thle. gr. 8. 17 Thlr. 7½ Ngr.

Grimm, Jac., Deutsche Mythologie. 3. Ausgabe. 2 Bände. gr. 8. 5 Thlr. 20 Ngr.

Hemsen, J. T., der Apostel Paulus. gr. 8. 1 Thlr. 15 Ngr.

Hypolitus. Rec. **L. Duncker** et **F. G. Schneidewin.** gr. 8. 20 Ngr.

Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, herausgegeben von **H. Ewald.** Jahrbuch I—XI mit Nachtrag. 15 Thlr. 11 Ngr.

Krause, K. L. F., Philosophische Schriften 13 Bände. gr. 8. 23 Thlr. 10 Ngr.

Krische, A. B., Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie. Bd. I. gr. 8. 2 Thlr. 10 Ngr.

Libri symbolici ecclesiae catholicae instr. **F. G. Streitwolf** et **B. E. Klener.** 2 Tomi. gr. 8. 2 Thlr. 20 Ngr.

Mejer, O., Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht. 2 Theile. gr. 8. 5 Thlr. 10 Ngr.

Orient und Occident, insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. Eine Vierteljahrsschrift herausgeg. von **Th. Benfey.** Jahrg. I. II. gr. 8. à 5 Thlr.

Die Sendschreiben des Apostels Paulus, übers. von **H. Ewald.** gr. 8. 2 Thlr. 10 Ngr

Ritter, H., System der Logik und Metaphysik. 2 Bände. gr. 8. 4 Thlr. 20 Ngr.

Ritter, H., Die christliche Philosophie. 2 Bände. gr. 8. 7 Thlr.

Welcker, F. G., Alte Denkmäler. Theil 1—4. gr. 8. 6 Thlr. 10 Ngr.

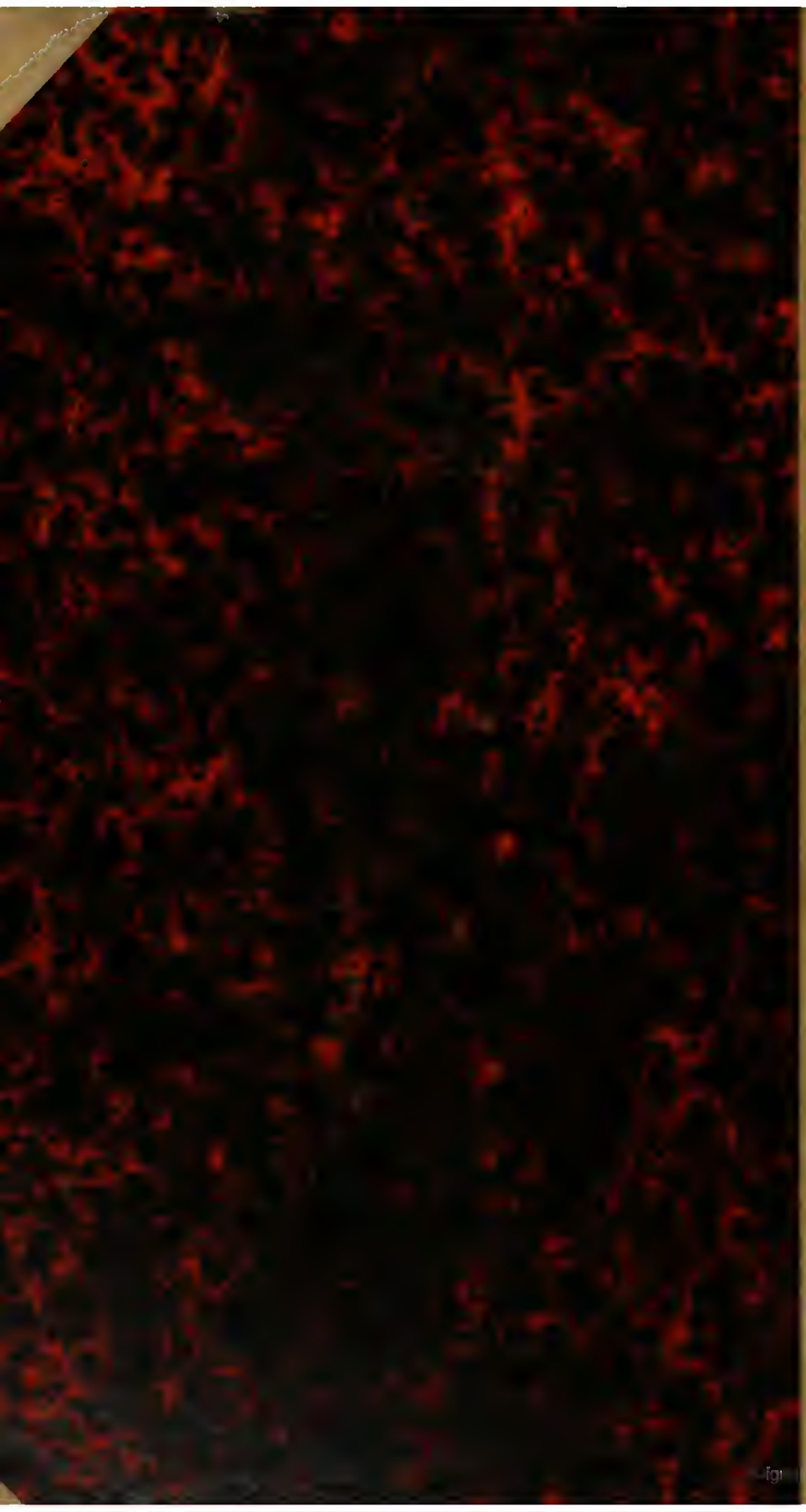
Welcker, F. G., Griechische Götterlehre. Bd. I. II. gr. 8. 7 Thlr. 20 Ngr.

Wieseler, K., Commentar über den Brief Pauli an die Galater. gr. 8. 2 Thlr. 20 Ngr.

Wolf, J. W., Beiträge zur deutschen Mythologie. Abth. 1. 2. gr. 8. 3 Thlr. 20 Ngr.

Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde. Hrsgeg. von **J. W. Wolf** und **W. Mannhardt.** Bd. I—IV. gr 8. 6 Thlr.

Edda-Sagen. Herausgeg. von **G. Schöne.** gr. 12. 20 Ngr.

Göttingen,
Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.
(W. Fr. Kästner.)

Ciuffi Giuseppe
Legatore di Libri
Firenze
Via S. Gallo 46